THESAURUS

PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ

ins verbo

Imprimatur Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ.

Parisiis, Die XVI August., an 1898.

A. Captier,

Superior Generalis Societatis S. Sulpicii.

THESAURUS
PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ

SEU

SELECTI TEXTUS PHILOSOPHICI

EX SANCTI THOMÆ AQUINATIS OPERIBUS DEPROMPTI

ET

SECUNDUM ORDINEM IN SCHOLIS HODIE USURPATUM

DISPOSITI

Cura et Studio

GABRIELIS BULLIAT

Presbyteri Societatis Sancti Sulpicii

Doctoris

In Sacra Theologia et In Jure Canonico

Cum Approbatione Superiorum

PARISIIS

APUD VIC & AMAT, EDITORES

11, VIA DICTA CASSETTE, 11

1900

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
APR 17 1934
6861

LITTERÆ

ILLUSTRISSIMI ET REVERENDISSIMI EPISCOPI NANNETENSIS

Dilectissimo in Christo G. Bulliat
Sancti Sulpicii Societatis Presbytero, in Seminario Nannetensi Sacræ Theologiæ Professori, Petrus Æmilius Episcopus.

Tibi sane, et scientiæ et pietatis studiosissimo, perspecta sunt præconia illa quibus Divum Thomam Leo Pontifex Maximus multoties prosecutus est, eaque mente tenes. Quapropter tuam egregiam industriam in hoc contulisti, ut juniores qui in spem sacerdotii instituuntur, tam excellentis præceptoris disciplinis imbuerentur.

Et hoc tuum consilium omni laude dignum, qua nec callidior, nec tutior, ratione perfecisti. Etenim ex operibus Aquinatis, totius Philosophiæ cursum, menti et ordini recentioribus usitatis adaptatum deprompsisti; ita ut intendendo simul et magistro docenti et Angelico Doctori de iisdem opera tua quasi colloquentibus, valeant alumni, ab exordio studiorum, vere divinam sapientiam addiscere.

*Illud quidem quanti sit pretii, ipse Leo Pontifex Maximus sic declaravit : « Uti crebro et aperte significavimus, in theolo-
« gicis et philosophicis disciplinis impense exoptamus et volumus
« clericorum studia revocari ad doctrinam ab Angelico Doctore
« explicatam. Ad hunc finem facile assequendum nihil antiquius
« et magis accommodatum habemus, quam præclara opera ab
« Aquinate conscripta inter juvenes studiosos divulgari. Cum
« enim adolescentium animus integer et incorruptus mature
« accesserit ad purissimos tam excellentis præceptoris fontes,
« gustata ejus divina sapientia, ardentem amorem erga illam
« excitatum in se sentiet, et falsa dogmata quæ philosophiam
« nostra ætate male pervadunt et mentes transversas agunt,
« ultro aspernabitur. »*

Ad quod inter omnia præclarum, ut multum adlaborasti, sic multum deprecor Deum, cujus est et magistris et discipulis semper adesse propitium.

✝ PETRUS ÆMILIUS
EPISCOPUS NANNETENSIS.

LETTRES APPROBATIVES

SON ÉMINENCE LE CARDINAL RICHARD,
ARCHEVÊQUE DE PARIS

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

J'ai reçu avec joie et j'ai parcouru avec intérêt votre « Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ ». *Il me semble que vous y répondez d'une façon très pratique au désir exprimé par* LÉON XIII *dans son Encyclique* « *Æterni Patris* »: Providete ut sapientia sancti Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur.

Sans doute les directions philosophiques de notre illustre Pontife ne sont pas restées lettre morte, car depuis vingt années l'enseignement de nos grands séminaires, tant par les manuels classiques que dans la parole des maîtres, a vraiment puisé ses inspirations dans les œuvres du Docteur Angélique. Néanmoins les jeunes élèves, soit défaut de livres, soit manque de ressources, n'ont guère pris directement contact avec les volumineux traités qui renferment la sagesse *de saint Thomas; et il en est résulté, croyons-nous, un fort grand dommage pour les études philosophiques, soit parce que les élèves se trouvaient trop étroitement renfermés dans leurs manuels, soit parce qu'ils n'acquéraient point pour le reste de leur vie l'expérience personnelle des lectures et des recherches dans nos auteurs ecclésiastiques.*

Vous aurez rendu, cher Monsieur le Directeur, un signalé service à nos séminaires en mettant pratiquement saint Thomas lui-même dans son texte entre les mains de nos élèves. Votre livre, en effet, contient toute la philosophie du grand Docteur, et il la contient telle que nos élèves peuvent et doivent la connaître.

Au lieu d'analyses toujours imparfaites, vous donnez le texte même, et vous le donnez intégralement sur chaque question. Par là nos élèves se familiariseront avec la langue de saint Thomas et suivront l'enchaînement logique de ses preuves.

Comme le saint Docteur traite chaque question en plusieurs lieux, vous choisissez judicieusement le meilleur passage et vous indiquez les autres dans une bibliographie bien faite. Vous habituez ainsi vos lecteurs à faire d'utiles excursions en dehors de la Somme Théologique. — *Vous avez jugé bon de disposer les questions dans l'ordre généralement adopté par les manuels modernes. En vous accommodant de la sorte aux exigences de nos esprits, vous donnez aux élèves, sans les éloigner de leur étude journalière, l'aliment complémentaire dont leur intelligence doit se nourrir. — La brièveté même de votre* « Thesaurus » *est un mérite. Grâce à vous les séminaristes pourront étudier sérieusement saint Thomas sans manquer de temps pour s'appliquer aux autres sciences dont la connaissance leur est nécessaire.*

En vous félicitant de votre travail, je suis heureux de voir la Compagnie de Saint-Sulpice s'employer avec tant de zèle à propager les doctrines de saint Thomas.

Recevez, cher Monsieur le Directeur, avec mes remerciements, l'assurance de mon affectueux dévouement en Notre-Seigneur.

† FRANÇOIS, Card. RICHARD,
ARCHEVÊQUE DE PARIS.

SON ÉMINENCE LE CARDINAL LANGÉNIEUX
ARCHEVÊQUE DE REIMS

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je joins volontiers mon approbation à celles que vous avez déjà reçues de votre Supérieur Général et de Monseigneur l'Évêque de Nantes.

Vous avez su réunir dans un ordre méthodique la doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin, éparse dans les nombreux volumes de ses œuvres, et vous nous donnez ainsi sur les questions controversées de son temps et encore agitées de nos jours les solutions les plus sûres dans le plus harmonieux ensemble.

Il vous a fallu, pour obtenir ce résultat, vous livrer pendant plusieurs années à des recherches patientes et souvent ardues. Mais quel profit pour l'intelligence de converser si intimement avec un génie comme l'Ange de l'École !... Ce profit, vous n'avez point voulu le garder pour vous seul.

Vos lecteurs le retireront à leur tour en lisant et en méditant les pages où vous avez condensé la doctrine Thomistique, et ce sera votre récompense d'avoir ainsi contribué selon le vœu de Léon XIII *à relever dans nos séminaires le niveau des études sacrées, en leur donnant pour base une excellente préparation philosophique.*

Recevez, Monsieur le Directeur, avec mes sincères félicitations l'assurance de mes meilleurs sentiments.

† B.-M. Card. LANGÉNIEUX,
Archevêque de Reims.

SON ÉMINENCE LE CARDINAL COULLIÉ
ARCHEVÊQUE DE LYON

Monsieur le Directeur,

Je vous suis reconnaissant de m'avoir envoyé votre « Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ ». *C'est bien un vrai trésor que ce recueil d'un si grand nombre de textes de saint Thomas, et c'est un travail bien utile que vous avez fait à l'usage de nos étudiants en philosophie.*

Les plus favorisés parmi eux n'ont guère en mains que la Somme Théologique, *ou encore la* Somme contre les Gentils ; *et la doctrine philosophique du saint Docteur n'est pas là tout entière. Même dans les ouvrages qu'ils pourraient consulter, quelle peine pour eux de trouver les passages qui se rapportent à la question qu'ils étudient ! Et combien vous leur facilitez cette recherche, ou plutôt vous la leur épargnez, en transcrivant pour eux articles et textes essentiels sous les titres mêmes employés par leur manuel.*

Il vous béniront, Monsieur le Directeur, de les aider avec tant de bienveillance à pénétrer plus profondément dans la pensée de celui qui est leur maître. Et au nom de ceux d'entre eux qui sont plus particulièrement miens, au nom de ces chers jeunes gens qui ont tant besoin de former leur intelligence par une forte éducation philosophique, je vous prie d'agréer mes remerciements respectueux et paternels.

† PIERRE, Card. COULLIÉ,
Archevêque de Lyon et de Vienne, Primat des Gaules.

SON ÉMINENCE LE CARDINAL PERRAUD
ÉVÊQUE D'AUTUN,
MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Dans une Lettre Pastorale, que j'adressais à mon clergé, il y a vingt et un ans, pour lui communiquer l'Encyclique Æterni Patris, *je m'efforçais de seconder les désirs et les efforts du Souverain Pontife relativement à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Je rappelais comment, dans la Bulle de Canonisation de ce prince de la théologie, le Pape Jean XXII lui avait appliqué ce texte du Psaume* CIII^e^ : Rigans montes de superioribus suis ; de fructu operum tuorum satiabitur terra.

J'aimais aussi à mettre en lumière ce que mon vénéré et bien-aimé maître, le P. Gratry, avait écrit de l'auteur de la Somme *dans son beau livre de* La Connaissance de Dieu. « *Il y a dans saint Thomas, disait-il,* « *des hauteurs, des profondeurs, des précisions que l'intelligence con-* « *temporaine est loin de pouvoir soupçonner et que l'on comprendra peut-* « *être dans quelques générations, si la philosophie se relève, si la sagesse* « *reparaît parmi nous.* » *Et naguère, dans les pages que j'ai consacrées à l'étude de la vie et des œuvres du P. Gratry, il m'était doux de montrer en lui un véritable précurseur de la vigoureuse impulsion donnée aux méthodes Thomistes par Sa Sainteté le Pape* LÉON XIII.

Le grand travail que vous avez récemment publié, Monsieur le Professeur, contribuera puissamment à réaliser les vœux et les instantes recommandations du Chef auguste de l'Église. Votre Trésor *de la philosophie Thomiste renferme, soigneusement condensé et savamment ordonné, tout ce que le génie de Thomas d'Aquin, génie de premier ordre, a laissé dans ses écrits de principal sur la Logique, la Métaphysique, la Psychologie, la Théodicée et la Morale Naturelle, soit individuelle, soit sociale.*

Après Monseigneur l'Évêque de Nantes, qui a présenté votre livre au clergé Français, et avec mes Éminentissimes Collègues de Reims, de Paris et de Lyon, je vous adresse, Monsieur, mes félicitations et l'expression de mes sentiments très dévoués en Notre-Seigneur.

† ADOLPHE, Card. PERRAUD,
ÉVÊQUE D'AUTUN, MACON ET CHALON.

MONSEIGNEUR BAUNARD,
RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LILLE

MONSIEUR LE PROFESSEUR,

Je vous suis grandement obligé du gracieux envoi que vous avez bien voulu me faire de votre «.*Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ* », avec la lettre si parfaitement bonne qui me le présente. Veuillez, Monsieur le Professeur, en recevoir mes remerciements les plus respectueux.

C'est une heureuse et précieuse pensée que vous avez eue de coordonner votre bel ouvrage de telle sorte qu'à chacune des questions de l'enseignement philosophique tel qu'il se distribue dans nos écoles cléricales, la réponse fût donnée par saint Thomas lui-même, dans son texte littéral présenté en regard de chaque article et théorème avec sa discussion et sa conclusion. C'est donc bien l'Ange de l'École qui professe encore, et votre livre est sa parole.

Sans doute cette parole ne dispense pas d'une autre qui la complète et qui l'explique, et le livre ne saurait remplacer le maître. Mais c'est déjà beaucoup que, par cette œuvre d'érudition et de coordination, vous ayez fait ce bien d'épargner au maître et au disciple qui vous liront les longues recherches, dont vous avez assumé le labeur et dont ils vous devront le remerciement et l'honneur.

Ce n'est pas trop de toutes les mains pour relever en France la chaire de saint Thomas d'Aquin ; et, en y contribuant pour votre bonne part, vous avez bien mérité de la science philosophique.

Veuillez, Monsieur le Professeur, en agréer mes félicitations les plus respectueuses.

L. BAUNARD,
RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LILLE.

MONSEIGNEUR DADOLLE,
RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON

CHER MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Vous m'avez fait l'honneur de m'offrir votre *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ :* je vous en remercie comme d'un nouveau gage de l'amitié qui nous lie depuis les jours de notre vie commune à Saint-Sulpice.

C'est une idée neuve et féconde que vous avez eue d'aller chercher dans toute l'Œuvre du Docteur Angélique de quoi composer un Traité de Philosophie. Les cadres de cette science, en effet, n'ont pas été remplis par saint Thomas dans l'ordre et avec les divisions que la raison et l'usage ont depuis fait prévaloir. En un mot, il n'y a pas dans l'Œuvre du saint Docteur un manuel de philosophie, analogue à celui de théologie que représente la *Somme Théologique*.

Mais dans ses deux *Sommes*, dans ses *Commentaires des Sentences*, dans d'innombrables traités spéciaux la prodigieuse activité du Maître n'a laissé intact presque pas un chapitre de la philosophie, en sorte que les matériaux du manuel existaient, et tout préparés. Il restait à les disposer. Ainsi la forme architectonique, si je puis ainsi parler, du *Thesaurus* vous appartient, tandis que la doctrine qu'il contient est celle du Maître dont votre ambition s'est bornée à vous faire l'écho et, de quelque façon, le porte-voix.

Vous vous êtes défendu de faire plus: sans quoi, probablement, eussiez-vous été moins impersonnel dans la rédaction, et surtout n'eussiez-vous pas manqué d'introduire, à propos de chaque article, la mention des diverses formes de la pensée philosophique postérieures à saint Thomas. Mais vous avez voulu présenter ce *Trésor de la Philosophie Thomistique*, tout ce trésor et rien de plus.

Le titre de l'ouvrage dit clairement ce qu'il est, et quels services il est appelé à rendre : d'abord aux élèves, en leur offrant l'ensemble harmonieux d'une philosophie complète ; ensuite à tous ceux qui auront l'avantage de trouver dans le *Thesaurus* la pensée de saint Thomas suffisamment développée sur chacune des grandes questions philosophiques. Je pense très sincèrement qu'il était difficile de mieux réaliser l'intention que vous avez eue, tant votre recueil est remarquable par son unité et par la parfaite cohésion de tous les éléments qui le composent.

Recevez donc, cher Monsieur le Directeur, avec l'hommage de mon affection respectueuse, l'expression de mes félicitations les plus sincères.

P. DADOLLE,

VICAIRE GÉNÉRAL, RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON.

MONSEIGNEUR PÉCHENARD,

RECTEUR DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

Je suis on ne peut plus touché de l'hommage que vous avez bien voulu me faire de votre « *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ* » ; car rien ne rentre mieux dans le courant de mes idées actuelles.

Depuis quatre ans que je suis chargé de régir l'Institut Catholique de Paris,

je n'ai cessé de travailler à l'organisation d'une solide Faculté de Philosophie, qui réponde aux vues de Sa Sainteté Léon XIII et qui, appuyant la spéculation sur la culture des sciences exactes et expérimentales, devienne assez forte pour prendre position dans toutes les questions contemporaines et dire son mot avec autorité. Témoin attristé des ravages que cause dans les esprits et dans les cœurs de notre chère jeunesse la *philosophie subjectiviste*, je ne suis pas sans inquiétude pour l'avenir de l'enseignement philosophique, même dans nos maisons chrétiennes. Je me demande si l'on se rend assez compte du péril et si l'on se tient assez en garde. Aussi m'estimerais-je heureux si je pouvais aider à créer un courant de réaction capable de nous sauver en sauvant le bon sens et la vraie philosophie.

C'est donc avec grand plaisir, Monsieur le Directeur, que j'ai vu paraître votre « *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ* ». Cet ouvrage vient bien à son heure et peut servir utilement la cause que nous voulons défendre.

Vous avez eu l'ingénieuse idée d'extraire des œuvres de saint Thomas d'Aquin le fonds même de ses doctrines philosophiques et de grouper ces extraits dans l'ordre où nos maîtres actuels ont coutume de présenter l'enseignement de la philosophie. Sans doute rien ne pourra jamais dispenser les étudiants d'aller puiser eux-mêmes aux sources ; mais vous leur rendez la tâche plus facile, en leur servant la doctrine antique habilement enchâssée dans un cadre moderne. Vous leur permettez ainsi de s'initier aux enseignements de l'école Thomiste, sans rompre avec les divisions actuellement en usage parmi nous ; et s'ils viennent à hésiter sur la doctrine en un point quelconque, ils pourront toujours sous votre conduite se renseigner facilement.

Je ne doute pas, Monsieur le Directeur, que votre ouvrage si clair et si méthodique ne soit favorablement accueilli de nos jeunes philosophes et je fais les vœux les plus sincères pour son succès.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de mes sentiments les plus respectueux et les plus dévoués en Notre-Seigneur.

P.-L. PÉCHENARD,
Recteur de l'Institut Catholique de Paris.

MONSIEUR LE CHANOINE LEGENDRE
DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE A L'INSTITUT CATHOLIQUE D'ANGERS

Monsieur l'Abbé,

J'ai trop tardé à vous remercier de l'hommage que vous avez bien voulu me faire de votre « *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ* ». Je vous prie de m'excuser, car vous avez droit à la reconnaissance et aux félicitations des vrais disciples du Docteur Angélique.

Au lieu d'une philosophie d'après saint Thomas, vous avez eu l'heureuse idée de nous en présenter une composée, pour ainsi dire, par le Maître lui-même. Les enseignements épars dans ses différents écrits ont été par vous judicieusement choisis, bien agencés et bien adaptés à toutes les parties que comportent nos traités actuels. Vous avez ainsi rendu aux élèves de nos séminaires un double service, en leur fournissant des éléments de travail qu'il leur serait difficile de rassembler eux-mêmes, et en mettant sous leurs yeux le *texte pur* de saint Thomas, tant de fois recommandé par Léon XIII. Votre ouvrage sera pour eux un vrai trésor, où ils puiseront à pleines mains les bonnes et saines doctrines. Il est le fruit d'une étude approfondie des œuvres du saint Docteur ; il atteste une science peu commune à laquelle je suis heureux de rendre hommage.

Puisse votre *Thesaurus*, Monsieur l'Abbé, contribuer à répandre de plus en plus parmi nous une philosophie que j'ai appris depuis longtemps à connaître, à aimer, à propager ! C'est mon vœu le plus sincère, et je vous prie d'en agréer l'expression avec l'assurance de mon plus respectueux dévouement en Notre-Seigneur.

A. LEGENDRE,

Doyen de la Faculté de Théologie a l'Institut Catholique d'Angers.

LE T. RÉVÉREND PÈRE LABORÉ,

DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS, PROVINCIAL DE LA PROVINCE DE LYON

Reverendo Domino G. Bulliat,

Doctori in Sacra Theologia et in Jure Canonico.

Pergratum mihi fuit opus quod edidisti sub titulo « *Thesaurus Philosophiæ Thomisticæ* », quodque et discipulis et magistris maximi fore emolumenti persuasum habeo.

Eximia sane fuit hæc ratio ut integer Philosophiæ cursus non solum ad mentem, sed et ex ipsis Doctoris Angelici verbis conflaretur. Prudenti ac egregia arte genuinum Thesaurum e Thomistica aurifodina extraxisti, pretiososque lapides optimo ordine, suo quemque loco, in aliorum commodum disposuisti. Hinc fiet ut philosophiæ studiosi facillima ratione instruere valeant firmum illud sapientiæ ædificium quod nulla rima fatiscit.

Quare tibi ex animo gratulor, qui non tibi soli laborasti sed omnibus exquirentibus veritatem.

Addictissimus in Domino

F. Ambrosius LABORÉ,

O. Pr., Prior Provincialis, Magister in S. Theologia.

LE RÉVÉREND PÈRE L. BILLOT,
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS,
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE

MONSIEUR L'ABBÉ,

J'ai reçu le beau volume que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer et aussi la lettre dans laquelle vous me demandez mon appréciation.

Mon appréciation est que votre œuvre sera infiniment utile aux élèves comme aux professeurs et à plus d'un point de vue. — Premièrement la distribution des matières est fort bien entendue et opérée dans un ordre parfaitement logique. — Ensuite les textes de saint Thomas sont bien choisis, et, ce qui est précieux, tirés en grande partie des *Commentaires sur Aristote*, des *Questions Disputées*, des *Commentaires sur les Sentences*, c'est-à-dire de ces ouvrages que tout le monde n'a pas sous la main, et où cependant le saint Docteur a coutume d'expliquer sa doctrine plus au long que dans la *Somme*. — Vous avez su aussi vous contenir dans de justes bornes, de telle sorte que votre *Thesaurus* ne soit ni un simple « index rerum et sententiarum », ni une sorte de reproduction des œuvres complètes. Peut-être pourtant auriez-vous pu ajouter quelques paragraphes, en particulier sur la doctrine fondamentale de l'acte et de la puissance. Je vous soumets ce « desideratum », qui m'est tout personnel, pour le moment, peu éloigné, je l'espère, où vous mettrez la main à une seconde édition.

Pour ma part, je ne manquerai pas de faire connaître votre *Thesaurus* aux élèves de notre Université ; et un de mes collègues, professeur de philosophie, à qui j'ai communiqué votre ouvrage, m'a aussitôt, après en avoir pris connaissance, manifesté son intention de le répandre de son côté autant qu'il le pourra. Beaucoup, par le temps qui court, ont le nom de saint Thomas à la bouche, mais plusieurs sont semblables à ceux dont parle l'Évangile qui disent « Domine, Domine », et n'entrent pas pour cela dans le royaume des cieux. Votre livre servira sûrement à éclairer les bonnes volontés.

Veuillez agréer, Monsieur l'Abbé, avec mes sincères félicitations et mes plus vifs remerciements, l'hommage de mon religieux respect.

L. BILLOT, S. J.
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE DOGMATIQUE AU COLLÈGE ROMAIN.

THESAURUS

PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ

PROŒMIUM GENERALE

§ 1. — Quod sit officium sapientis. (S. c. G., I, 1-2)

1. *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium* (Proverb., VIII, 7). Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet (Top., II, c. 1), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res recte ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (Metaphys., proœm., c. 2) quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquæque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus, in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariæ principatur; et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentoria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navifactivæ; et in militari, respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes, aliis principantes, architectonicæ nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero prædicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur: *Ut sapiens architecton fundamentum posui* (I Cor., III, 10). Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum (ubi supra), sapientis est causas altissimas considerare.

2. Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne

induta se venisse in mundum testatur dicens : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joan., XVIII, 37). Sed et primam philosophiam Philosophus (Metaphys., II, 1) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet, quæ pertinet ad primum principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse.

3. Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiæ, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet : veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditari et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit : *Veritatem meditabitur guttur meum ;* et errorem contra veritatem inpugnare, quod tangit quum dicit : *Et labia mea detestabuntur impium ;* per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ contraria est religioni quæ pietas nominatur ; unde etiam falsitas religioni contraria et impietatis sibi nomen assumit.

4. Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientiæ studio dat se, in tantum veræ beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens dicit : *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (Eccli., XIV, 22).

Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem præcipue accedit, qui omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiæ studium præcipue Deo per amicitiam conjungit ; propter quod dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus ; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiæ Dei* (Sap., VII, 14).

Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur : *Concupiscentia autem sapientiæ deducet ad regnum perpetuum* (Sap., VI, 21).

Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium* (Sap., VIII, 16).

§ 2. — Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus. (S. c. G., II, 4)

Considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, in quantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem ; et sic alia ratione creaturæ subjiciuntur prædictæ doctrinæ et philosophiæ humanæ. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt ; unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur : fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repræsentat et in

ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur: *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua?* (Eccli., XLII, 16, 17). Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quæ eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quæ eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, ut cœli figuram, motus qualitatem; sic enim nec [scientia] naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quæ accidunt ipsi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa [theologia] maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: *Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* (Deuter., IV, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina [seu theologia sacra] procedit; sicut et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui, seipsum cognoscens, alia intuetur.

§ 3.— Quod veritati fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis. (S. c. G., I, 7)

Quamvis autem veritas fidei christianæ humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

Item, illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc, contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

Amplius, ea quæ sunt naturalia mutari non possunt, natura manente; contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur. Et ideo Apostolus dicit: *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo; hoc est verbum fidei, quod prædicamus* (Rom., x, 8). Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo *Super Genesim ad litteram* (c. 18), dicit sic: « Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum. »

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

LOGICA

PROŒMIUM

§ 1. — Prænotiones de Logica

§§ 1. Definitio et utilitas Logicæ. (I Post. Anal., l. 1)

Sicut dicit Philosophus in principio *Metaphysicæ,* hominum genus arte et rationibus vivit. In quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a ceteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur: homo autem rationis judicio in suis operibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos, diversæ artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt. — Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivæ partis, ut in seipsa reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars ædificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate hujus actus exercere potest; eadem ratione ars quædam necessaria est quæ sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et hæc est ars logica, id est *rationalis scientia.* Quæ non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune; sed etiam ex hoc quod est circa actum ipsum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse *ars artium;* quia *in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.*

§§ 2. Scientia rationalis seu Logica merito etiam vocatur ars

1. In ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita quæ sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis. (S. Th., I-II, Q. LVII, art. 3 ad. 3).

2. Omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem... Quia ergo ratio speculativa quædam facit, puta syllogismum,

propositionem et alia hujusmodi in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias, inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis. (S. Th. II-II, Q. XLVII, art. 2, ad. 3).

3. Logica inter ceteras scientias ars dicitur quia non solum habet cognitionem, sed opus aliquod quod est immediate opus rationis, ut syllogismorum constructionem formare. (In Lib. de Trinit., Q. V., art. I, ad. 3).

§§ **3. Ens rationis est proprium subjectum Logicæ.** (IV Metaph., ♀. 1)

Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturæ. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium, quæ quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subjectum logicæ. — Hujusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturæ æquiparantur, eo quod omnia entia naturæ sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subjectum logicæ ad omnia se extendit de quibus ens naturæ prædicatur.

Unde fit quod subjectum logicæ æquiparatur subjecto philosophiæ quod est ens naturæ.

§§ **4. Circa tres mentis operationes Logica versatur.** (I Periher., l. 1)

Sicut dicit Philosophus in tertio libro *De Anima*, duplex est operatio intellectus: una quidem quæ dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in seipsa: alia vero est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. — Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito cui intellectus assentiat, procedat ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. — Cum autem Logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod ejus consideratio versetur circa ea quæ pertinent ad tres prædictas operationes rationis.

§§ **5. Logica prior ceteris omnibus scientiis addiscenda.** (In lib. Boet., De Trinit., q. VI, art. 1)

In addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat. Quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo a cujus cognitione cognitio sequentium dependet. Et hac positione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior scientiis ceteris; habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, [id est de intentionibus a mente conceptis circa res primo intellectas]; sed quia aliæ scientiæ ab ipsa dependent, inquantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primo scire modum scientiæ, [seu methodum], quam ipsam scientiam. — Unde Commentator [Averroes] dicit quod logicam quæ docet modum omnium scientiarum, debet quis ante omnes alias scientias addiscere. (Ibid. Q. V. art. I, ad. 3).

SECTIO PRIMA

LOGICA FORMALIS SEU THEORETICA

CAPUT PRIMUM

DE IDEIS

§ 2. — Utrum in ideis falsitas esse possit.
(S. Th., I, q. XVII, art. 3, c.)

Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundùm suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus ; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem : ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei cujus similitudine informatur ; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei... Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur ; sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi ; dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur[1]. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundùm quod intellectus definitionem unius attribuit alteri ; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundùm quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, *animal*

1. [In prima intellectus operatione, quam Philosophus nominat intelligentiam indivisibilium, quæ consistit in apprehensione quidditatis simplicis] non adjungitur falsitas per se, quia intellectus habet verum judicium de proprio objecto in quod naturaliter tendit, quod est quidditas rei, sicut et visus de colore ; sed per accidens admiscetur falsitas, scilicet ratione affirmationis vel negationis annexæ. Quod contingit dupliciter : vel ex comparatione definitionis ad definitum, et tunc dicitur definitio falsa respectu alicujus et non simpliciter, sicut definitio circuli est falsa de triangulo ; vel in respectu partium definitionis ad invicem, in quibus implicatur impossibilis affirmatio, sicut definitio vacui, quod est locus in quo nullum corpus est ; et hæc definitio dicitur falsa simpliciter. (I Sent., Dist. XIX, Q. I, art. 1, ad. 7.)

rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo ; propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes.* Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus ; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit[1].

Cfr. S. Th., I, q. LXXXV, art. 6.

§ 3. — De intentionibus primis et secundis

§§ 1. Distinguitur intentio secunda ab intentione prima. (T. Log. Sum., I, 1)

In homine [universaliter] intellecto est duo considerare : scilicet ipsam naturam humanam seu habens eam, et ipsam universalitatem [quæ habetur per abstractionem a singularibus conditionibus talis vel talis hominis]. Quantum ad primum « homo » dicit *rem* [seu ens reale] ; quantum vero ad secundum dicit *intentionem* [seu ens rationis] : non enim in re invenitur homo qui non sit hic et nunc, [id est, aliquid singulare]. — Et ipsa natura, ut sic, [id est, ut universalis], dicitur esse *prima intentio.* Sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum et supra ea quæ in eo sunt sive subjective sive objective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiæ [seu singularitatis], et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo et quod realiter est in hoc et illo individuo : ideo format [novam] intentionem de tali natura, et hanc vocat universale, vel pradicabile vel hujusmodi ; et sic [habetur] secunda intentio.

§§ 2. Ex intentionibus secundis nulla sequitur in intellectu falsitas. (I Sent., Dist. II, q. I, art. 3)

Ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quæ est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine « homo » ; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa ex sua conformitate ad intellectum facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur. — Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam ; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit ; sicut significatum hujus nominis « genus » non est similitudo alicujus rei extra animam existentis ; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis ; et hujusmodi intentionis, [quæ

1. Intellectus [etiam] semper est rectus secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti. (S. Th. I, Q. XVII, art. 3, ad. 2.)

est intentio secunda], licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus qui has intentiones adinvenit. — Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimeræ ; quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere : et ideo ista conceptio est falsa.

§ 4. — De Quinque Prædicabilibus. (T. Log. Sum., Tract. I)

De secundis intentionibus est dicendum, scilicet de quinque universalibus, seu prædicabilibus. Quæ universalia dicuntur prout intellectus attribuit eis esse in pluribus : prædicabilia vero dicuntur prout intellectus attribuit eis dici de pluribus. — Sunt autem hæc genus, species, differentia. proprium et accidens.

§§ 1. Quid sit genus, et unde originem habeat. (Ib., c. 2)

Genus, ut hic sumitur, *est quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid.* Ad videndum autem particulas hujus descriptionis, sciendum est quod genus dicitur prædicari de pluribus speciebus, seu dividitur in plures species. Et cum non sit unum re, sed solum secundum rationem, ideo non dividitur secundum rem. Et quia genus non est unum re, ideo partes subjectivæ, seu species in quas dividitur, sunt realiter diversæ et distinctæ inter se : ideo oportet quod aliquod reale habeant in se, per quod reale una sit diversa ab alia. Ubi nota quod una et eadem res per suam essentiam cum essentia alterius rei habet aliquam conformitatem seu convenientiam, et aliquam difformitatem realem ; quæ conformitas vel difformitas potest esse major vel minor per comparationem ad diversas res. Verbi gratia, Socrates, per essentiam suam, quæ est ex hac anima et hoc corpore, conformatur Platoni, et huic equo, et huic plantæ : Socrates enim per suam essentiam est rationalis, sensibilis et vivus : in omnibus his tribus est conformis Platoni ; huic autem equo est conformis in duobus, scilicet in sensibili et in vivo, et in uno est difformis, quia in eo est realiter rationale, quod non est in hoc equo ; huic vero plantæ conformis est in uno, scilicet, in vivo. Quia vero intellectus noster ea quæ in re sunt conjuncta potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius ; et cum rationale in se consideratum non sit de ratione sensibilis, nec sensibile de ratione vivi : ideo ea in Socrate separatim accipit intellectus per respectum ad diversa. Quando ergo intellectus considerat in re illud in quo res convenit cum aliis rebus, illi rei conceptæ attribuit intentionem universalitatis. Et quia in qualibet re singulari est considerare aliquid quod est proprium illius rei, in quantum est hæc res (sicut in Socrate est considerare aliquid quod est ita proprium Socratis in quantum est hic homo, quod nulli alii convenit), rei sic conceptæ attribuit intellectus intentionem

singularitatis, et vocat illud singulare vel individuum : et hæ secundæ intentiones sunt, scilicet universalitas et singularitas. Unde, licet supra dictum fuerit quod intentiones fiunt ab intellectu, tamen oportet quod aliquod fundamentum habeant in re extra : nam intentioni singularitatis respondet extra, illud quod est proprium Socratis in quantum est hic homo ; intentioni vero universalitatis respondet extra, ut fundamentum, illud in quo Socrates est conformis cum aliis rebus. Cum igitur considerantur ea quæ in uno conformantur et in alio sunt difformia, dummodo talis difformitas sit secundum formam, et non secundum materiam signatam, vel secundum illud quod est proprium huic individuo in quantum hujusmodi ; illi uni in quo talia conveniunt, attribuit intellectus intentionem generis, et vocat genus. — Ubi nota secundum Avicennam quod duplex est forma : quædam est quæ est pars compositi, sicut anima est forma hominis : ex anima enim et corpore componitur homo ; quædam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quæ etiam est forma hominis : et isto modo sumpta forma dicitur *quidditas*, et est illud quod intellectus intelligit de re. Quando ergo intellectus intelligit prædictam formam seu quidditatem ut est determinata ad hanc materiam, puta humanitatem ut est in hac materia signata, scilicet in his carnibus et in his ossibus et hujusmodi ; tunc faciendo concretum, puta hunc hominem, intelligit singulare, et huic attribuit intentionem singularitatis. Si vero dictam formam intelligit non ut est determinata ad hanc materiam, (quia omnis talis forma de se plurificabilis est ad hanc et ad illam materiam), tunc habenti talem formam intellectus attribuit intentionem universalitatis ; unde homo est universale. Et si ea quæ in hac forma conveniunt, non habent inter se difformitatem pertinentem ad dictam formam, sed solum sunt difformia per materiam signatam istius vel illius, in qua dicta forma determinata est in isto vel in illo, illa dicuntur solum differre numero. Si vero ea quæ conveniunt in aliqua forma plurificabili, sunt inter se difformia non solum quantum ad materiam signatam, sed quantum ad difformitatem specificam : puta, quod talis forma est animalitas, in qua conveniunt Socrates et hic equus, qui inter se non solum sunt difformes quantum ad has carnes et hæc ossa, sed in hoc quia hic homo habet formam humanitatis, et ille equinitatis ; talia dicuntur differre specie ; et talis forma in qua conveniunt, in concreto sumpta, puta, animal, est genus. — Et quia, ut dictum est, talis natura sumpta in concreto, de pluribus formaliter differentibus, quæ sunt in diversis speciebus, dici potest ; hinc est quod tali naturæ intentio generis potest attribui : ideo dicitur quod genus prædicatur, id est, prædicabile est de pluribus differentibus specie, seu dicitur dividi in plures species. — Dicitur autem genus *prædicari in eo quod quid est*, substantive secundum grammaticos : ut animal, quod de homine et de equo prædicatur, est substantivum et non adjectivum. Sensibile enim quod de animali prædicatur, quamvis sit de essentia animalis, non tamen dicitur prædicari in quid, sed in quale ; et causa est quia est adjectivum. Sciendum est autem quod, quia ea quæ in quid prædicantur sunt de essentia seu quidditate

eorum de quibus prædicantur ; ideo prædicari in quid dicit quidditatem ipsius, de quo prædicatur. Et patet quid sit genus.

§§ 2. Quid sit species, et unde sumat originem. (Ib.. c. 3)

Species est quod prædicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. Licet autem hæc prædicta descriptio speciei ex dictis possit intelligi ; tamen ad majorem declarationem aliquorum, quæ supra dicta sunt, sciendum est quod, licet principium individuationis proprium sit a materia signata, non tamen est intelligendum quod aliqualiter non sit a forma. Ubi nota quod aliquid distingui ab aliquo per formam dupliciter potest esse. Uno modo quod talis distinctio sit per formam ratione formæ, secundum quod in formis diversi gradus inveniuntur ; et quæ sic distinguuntur necesse est ut differant specie. Alio modo potest aliquid distingui ab alio per formam, non secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quod est hæc forma, et sic differunt numero duæ quantitates separatæ. [Sic homo, prout dicit animam rationalem et corpus, distinguitur per formam ratione formæ, seu humanitatis, ab animalibus irrationabilibus, et ideo specifice ; prout vero dicit hoc corpus et hanc animam, seu hoc ens singulare quod habet humanitatem, distinguitur ab aliis hominibus, non specifice sed numero, non secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quod forma, in casu humanitas, est hæc forma, seu in casu hæc singularis humanitas. Forma enim specifica, in eodem gradu existens, non potest dividi in plura secundum rationem suam, sed nonnisi propter potentialitatem quam habet est uniatur materiæ quæ est principium individuationis : unde fit numerice plurificabilis.]

§§ 3. De origine differentiæ, et quid ipsa sit. (Ib., c. 4)

Differentia, ut hic sumitur, dupliciter describitur. Primo sic : *Differentia est quæ prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quale.* Secundo sic : *Differentia est quo species abundat a genere.*

1. Ad videndum autem primam descriptionem sciendum est quod in aliquibus formis potest esse latitudo in eadem forma secundum gradus formales, quorum unus secundum se est nobilior et perfectior alio ; et ab hoc gradu formæ sumitur differentia. — Ubi nota, quod in entibus sunt diversi gradus essendi, sive sint gradus substantiales, sive accidentales : qui gradus licet in aliquibus entibus sint dispersi, tamen aliquando invenitur aliquod unum plures gradus perfectionis substantiales vel accidentales comprehendens. Verbi gratia, vegetabile, sensibile, rationale, sunt gradus entium substantiales : planta enim substantialiter est vegetabilis ; canis vero substantialiter est sensibilis, et homo substantialiter est rationalis ; et isti gradus dispersi in multis, aliquando inveniuntur in uno solo, puta in homine : homo namque per suam formam substantialem quæ est, in una habet omnes istas tres perfectiones : nam est vegetabilis, et est sensibilis, et est rationabilis : unde Socrates per unam suam essentiam conformatur plantæ et cani et Platoni, ut supra dictum est. Hæc autem conformitas, quæ est Socratis ad plantam movet intellectum nostrum ad unum con-

ceptum, puta vivum, a quo conceptu sumitur genus, vel aliquando species ut ex supra dictis haberi potest. Difformitas vero quæ est inter Socratem et plantam, est quia Socrates sentit, non autem planta: a qua difformitate sumitur differentia, quæ dividit vivum quod commune est homini et plantæ. Unde per hanc differentiam ostenditur quod vivum invenitur in habente aliquam aliam perfectionem, quæ non est in planta. Et quia in tali perfectione, puta sensibili, convenit Socrates cum cane; similiter inter eos est una conformitas movens ad unum conceptum: a quo, si sumatur in concreto substantive, ita quod tale concretum de suo significato dicat explicite et vivum et sensibile, sumitur aliud genus, scilicet animal; si vero sumatur in concreto adjective, ita quod de suo significato dicat solam illam perfectionem explicite, scilicet sensibile, sumitur differentia, puta in quantum dicatur sensibile; et sic de aliis usque ad ultimam differentiam specificam, infra quam non est perfectio formalis. Cum ergo de tot possit dici sensibile de quot dicitur animal; sicut animal, quod est genus, prædicatur de pluribus differentibus specie: similiter et sensibile, quod est differentia, prædicatur de pluribus differentibus specie.

Dicitur autem differentia prædicari in quale, id est, adjective; hujus ratio est. Ut enim dictum est, differentia divisiva alicujus generis sumitur a perfectione quam non habent omnia quæ sunt sub genere: quæ perfectio, comparata ad illud unde sumitur genus, se habet ut quoddam perfectum, et per consequens ut formale. Et quia adjectiva communiter a formis sumuntur, quæ formæ habent adjacere; ideo ad designandum quod differentia sumitur a solo formali, et illud solum dicit explicite, perfecta est differentia per modum adjectivum in sui prædicatione.

2. Ad videndum autem secundam definitionem differentiæ, *quo species abundat a genere,* sciendum quod impossibile est partem de toto prædicari; sed quidquid de alio vere prædicatur, oportet quod dicat totum. Cum autem de Socrate prædicetur homo et animal et rationale, oportet quod homo dicat totum formale quod est in Petro; et dico formale, loquendo de forma quæ fsequitur totum compositum. Similiter oportet quod animal dicat totum ormale, et similiter rationale dicat totum formale; sed diversimode: nam rationale dicit totum illud quod dicit homo, non tamen explicite, sed implicite; rationale enim dicit habens rationem. Unde de suo principali significato dicit solum rationem. Sed quia dicit « habens rationem », in hoc quod dicit « habens » intelligitur implicite homo, quicumque sit ille: et sic dicit totum quod dicit homo; aliquid tamen explicite, et aliquid implicite. Similiter etiam animal dicit totum quod dicit homo, non tamen explicite: dicit enim animal habens vitam et sensum: unde de suo principali significato solum dicit vitam et sensum: sed in hoc quod dicit « habens » implicite intelligitur homo. Homo vero dicit explicite totum formale quod est in Socrate: nam dicit habens humanitatem: quæ humanitas dicit explicite motum et sensum, quod dicit animal, et rationem, quam dicit rationale. Unde homo de suo principali significato dicit animale rationale; comparando enim significata istorum explicite: cum genus et differentia, ut dictum est, non significent quodlibet

eorum nisi secundum partem, species vero explicite significet illud quod significat. Utrumque ergo significatum explicitum speciei excedit significatum explicitum generis in significato explicito differentiæ. Similiter etiam excedit significatum differentiæ in significato generis. Bene ergo dicitur in prædicta descriptione, quod differentia est quo species abundat a genere : quia species abundat, id est, excedit in suo significato etiam illud quod explicite significat differentia. Et sic patet quid est differentia secundum sui rationem.

§§ 4. De genere generalissimo et subalterno; et quod ens non potest esse genus. (Ib., c. 5)

1. Dividitur autem genus in genus generalissimum et genus subalternum. Genus generalissimum est illud supra quod non est aliud superveniens genus: quod sic debet intelligi. Ut enim dictum est, genus sumitur a conceptu conformitatis aliquorum quæ in aliquibus aliis perfectionibus formalibus sunt difformia, a quibus perfectionibus formalibus sumuntur differentiæ. Sicut animal est genus, quia dicit motum et sensum, in quibus homo et equus conformantur ; qui tamen sunt difformes in aliquibus aliis perfectionibus: puta quia in homine est ratio, quæ non est in equo ; a quo sumitur differentia, scilicet rationale. Conformatur etiam homo cum planta in vivo ; ex qua conformitate sumitur aliud genus, scilicet animatum corpus : et hæc est minor conformitas quam prima. Et quia ad plura se extendit animatum corpus quam animal, ideo hoc est superius genus. Cum lapide vero conformatur in corporeitate, a qua sumitur aliud genus superius, scilicet corpus. Cum angelo vero conformatur in substantia. Si vero esset homo difformis alicui rei in substantia, nulla eis conformitas remaneret, nisi entitas. Cum autem ens non possit esse genus, ut dicetur, restat quod *substantia sit genus generalissimum* ; reliqua vero genera quæ sub substantia diximus, scilicet corpus, animatum corpus, et animal, sunt *genera subalterna,* quæ aliquando ponuntur esse genera, et aliquando species: quodlibet enim eorum est species respectu superioris generis, et est genus respectu inferioris speciei.

Ex his potest patere quomodo una et eadem differentia est divisiva et constitutiva. Si enim animatum, quod est differentia, addatur corpori ; cum illud quod significat corpus, inveniatur in non habentibus hanc perfectionem quæ est animatum, hæc differentia dividit corpus quod modo est genus, et constituit unam speciem, scilicet animatum corpus. Unde hæc differentia « animatum » modo est divisiva generis et constitutiva speciei : et sic est accipere in aliis generibus, usque ad species specialissimas, quarum non sunt differentiæ divisivæ. Quæ autem sint species specialissimæ, ex dictis haberi potest.

2. Quod autem ens non possit esse genus, sic patet. Ut enim dictum est, illud est genus, quod ita se habet ad suam differentiam divisivam, quod differentia significat aliquid explicite quod non significat ipsum genus, licet implicite ambo totum dicant : unde genus est extra intellectum differentiarum... Sic suo modo species aliter conveniunt in genere

quam differentiæ; nam species conveniunt in genere, sicut in eo quod includitur in ratione ipsarum et in earum principali significato : in ratione enim hominis et in ejus principali significato includitur animal. Sed differentiæ conveniunt in genere sicut in quodam determinabili secondum rationem per eas, quod est extra intellectum earum : sicutrationale et in irrationale conveniunt in animali. Cum ergo nihil possit inveniri extra cujus intellectum sit ens; nihil poterit esse differentia entis, nec per consequens ens poterit esse genus. — Assignatur etiam alia ratio quare ens non sit genus : quia non potest esse univocum ad substantiam et accidens.

Patet ergo de tribus prædicabilibus essentialibus, quæ concurrunt ad ordinandum prædicamentum, scilicet de genere, et specie, et differentia : quæ dicuntur essentialia, quia sunt de essentia eorum de quibus prædicantur.

§§ 5. De origine proprii et ejus definitio. (Ib., c. 6-7)

Nunc dicendum est de duobus prædicabilibus accidentalibus, scilicet de *proprio* et *accidente*. Dicuntur autem accidentalia, quia non sunt de substantia sive de essentia subjectorum de quibus prædicantur. Notandum quod ens reale dividitur in substantiam et accidens; unde sic sumendo accidens prout dividitur contra substantiam, proprium est accidens, et inter accidentia computatur : non enim est de substantia ejus cujus est proprium, nec potest esse in prædicamento substantiæ Alio modo sumitur accidens, non ut dividitur contra substantiam, sed ut est unum de quinque prædicabilibus : et sic proprium non est accidens; immo contra illud dividitur.

Describitur autem proprium sic. *Proprium est quod inest uni soli et omni et semper, et conversim prædicatur de re.* — Ad videndum autem particulas hujus definitionis, quia valde est nobis necessarium scire proprium, (quod Philosophus *propriam passionem* vocat), quia in demonstratione nihil aliud concluditur nisi propria passio de subjecto ; sciendum quod aliquid de aliquo dici seu prædicari contingit dupliciter : scilicet per se et per accidens. Prædicatio per accidens potest fieri tripliciter : uno modo, quando accidens prædicatur de subjecto, ut « homo est albus » ; alio modo, quando subjectum prædicatur de accidente, ut « album est homo » ; tertio modo, quando accidens prædicatur de accidente, ut « album est musicum ». Prædicatio vero per se fit multipliciter [1]. Quorum secundus modus dicendi per se est, quando proprium prædicatur de eo cujus est

1. Primo modo quando prædicatum est definitio, vel aliqua pars definitionis ipsius subjecti : ut omnis homo est animal rationale mortale, vel, omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando prædicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus definitione ponitur subjectum, ut, omnis homo est risibilis : in definitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Tertio modo prædicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo quod est immediata et necessaria causa ipsius : sicut dicimus quod interfectus interiit interfectione ; interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus. (Tract. IX, c. 2).

proprium, ut « homo est risibilis ». Cum ergo proprium prædicatur de subjecto, quia non prædicatur per accidens, sicut de accidentibus respectu suorum subjectorum, sed per se ; aliam habitudinem habet ad subjectum suum, quam habent accidentia communia. Illa namque nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ut ad causam materialem ; sumendo hic materiam pro subjecto, quod est in potentia ad accidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhærentes. Unde, si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus ; tunc, cum illud quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei respectu cujus est tale ; sequeretur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset prædicari. Et tamen vidimus oppositum : nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes, quæ conveniunt semper omnibus quæ sunt ejusdem speciei ; sicut attrahere ferrum, semper convenit omni magneti. Unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum permanens in illis corporibus. Hoc tamen principium dicitur potentia sive virtus, quia virtus est potentia quæ fertur ad ultimum quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei... — Formæ ergo substantiales subjectorum sunt causa effectiva suorum propriorum.

Ex dictis ergo possunt patere duæ particulæ definitionis proprii : scilicet, quod proprium inest omni, et semper. Si enim proprium necessariam et naturalem connexionem habet ad formam specificam, ut dictum est ; oportet quod inveniatur in omnibus in quibus est forma specifica. Sed forma specifica invenitur in omnibus individuis ejusdem speciei. Ergo proprium competit omni contento sub specie, et semper ei convenit, quamdiu formam illam specificam participabit. Et sic patent duæ particulæ definitionis proprii.

Ad videndum autem aliam particulam definitionis proprii, scilicet, *quomodo convenit uni soli speciei* ; sciendum quod diversi sunt gradus perfectionis in entibus, quos Philosophus (8 Metaph.) comparat numeris : unde dicit quod species rerum sunt sicut numeri. Et ideo, sicut numeri respectu unitatis diversos habent gradus formales, sicut alius est gradus quaternarii quam quinarii, et sic de aliis : ita diversi sunt gradus formales specierum rerum per respectum ad quodcumque primum principium incompositum ; nec est invenire duas species in eodem gradu, sicut nec duos numeros specie differentes. In qualibet ergo specie est una forma specifica, nullo modo existens in gradu essendi vel operandi formæ specificæ alterius speciei. Cum autem, ut dictum est, proprium sequatur propria principia speciei, nec potest esse nisi in una specie ; propter hoc in definitione dicitur quod inest uni et soli.

Deinde in definitione proprii ponitur ista particula, *quod* scilicet *conversim prædicatur de re*. Ubi nota quod differt aliquo modo prædicari per se, et prædicari primo. Ea enim per se prædicantur, quæ necessariam habent connexionem ad subjecta de quibus prædicantur ; sed ea prædicantur primo, quorum prædicatum et subjectum ita sunt adequata

ut prædicatum non possit inveniri extra subjectum, nec subjectum extra prædicatum et tantum ambit prædicatum quantum subjectum. Unde, licet risibile per se prædicetur de Socrate, non tamen primo. Quia proprium, ut dictum est, per prius respicit speciem quam individua; et cum tanti ambitus sit proprium quanti sunt species : ideo dicitur prædicari primo, seu conversim de specie. Et sic patet de proprio.

§§ 5. Descriptio accidentis et de origine ipsius. (Ib., c. 8)

Accidens vero *est quod contingit eidem inesse et non inesse præter subjecti corruptionem.* Ad quod intelligendum sciendum est quod unum potest dependere ab alio dupliciter. Uno modo, sicut ab eo quod est prius eo, ad minus natura. Et isto modo una res dependet ab alia quatuor modis, secundum quod quatuor sunt causæ : dependet enim in homine corpus ab anima sicut a forma, et anima a corpore sicut a materia ; et homo a Deo sicut a causa efficiente, et a beatitudine sicut a causa finali. Alio modo potest esse dependentia alicujus rei ab alia sicut ab eo quod se habet ad ipsam consecutive : sicut corpus dependet a figura, et linea a rectitudine vel curvitate : non enim potest inveniri corpus in quo non sit figura, vel linea in qua non sit rectutido vel curvitas ; et isto modo dependet omne subjectum a propria passione. Unde quæcumque dependentia sit in rebus, sive causalis, sive consecutiva, si una res ita dependeat ab altera, quod esse suum nec actu nec aptitudine sine tali re possit conservari ; certum est quod illa sine illa a qua sic dependet, non potest intelligi esse : non enim posset intelligi materia esse sine forma. Cum autem subjectum non habeat talem dependentiam ab accidente communi (non enim necessario sequitur subjectum, sicut figura sequitur principia essentialia corporis ; nam si corpus est, necessario habet positionem partium in toto ; ad hanc autem necessario sequitur figura : quod non contingit de accidente communi respectu sui subjecti), subjectum potest intelligi non intellecto accidente communi, et potest intelligi esse non intellecto accidente communi. Sine accidente vero proprio non potest intelligi esse, cum sine accidente proprio esse non possit ; nam ablata figura non erit situatio partium, et per consequens non erit corpus. Ergo non poterit intelligi esse sine eo. Potest ergo accidens inesse et non inesse præter subjecti corruptionem, cum esse subjecti non dependeat aliquo modo ab esse suo, ut dictum est. Et sic patet prædicta descriptio accidentis.

Sciendum est autem quod, licet subjectum possit separari ab accidente, non tamen accidens potest separari a subjecto actu vel aptitudine. Et dico aptitudine : nam licet Deus posset aliquod accidens separare a subjecto, ut communiter tenetur de accidentibus hostiæ consecratæ ; tamen quod illa accidentia non habeant aptitudinem ad subjectum, hoc est impossibile. Quod enim est de ratione propria alicujus, ab eo separari non potest. Sed inesse actu vel aptitudine subjecto, est de ratione propria accidentis, quia accidentis esse est inesse. Ergo ab eo separari non potest. Et sic patet de accidente, et de quinque prædicabilibus.

CAPUT SECUNDUM

DE JUDICIO ET DE ENUNCIATIONE

(T. Log. Sum., Tract. VII)

Dicto de his quæ quantum ad rem significatam pertinent ad primam operationem intellectus quæ est indivisibilium intelligentia, qua res cognoscitur quantum ad suam quidditatem ; nunc dicendum est de his quæ pertinent ad secundam operationem intellectus, quæ compositio vel divisio nominatur, qua scilicet intellectus noster unam rem cum alia componit vel ab alia eam dividit per esse et non esse. [Hæc autem secunda operatio vocatur judicium ; et externa ejus per verba expressio vocatur enunciatio seu propositio[1].] — Ad cognoscendum autem dictam enunciationem, dicendum est primo de partibus suis, scilicet de nomine et de verbo[2] ; et de ejus genere quod est oratio. (ib., c. I).

§ 5. — De nomine ; quid sit secundum intentionem logicam. (Ib. c, 1.)

Nomen est *vox significativa ad placitum sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita et recta.* — In ista nominis definitione ponitur *vox* pro genere... Dicitur autem vox *significativa*, ad differentiam vocum non significativarum quæcumque sint illæ, quæ videlicet pro nihilo proferuntur. — Dicitur *ad placitum* ad differentiam vocum significativarum naturaliter, (ut sunt latratus canum qui significant iram, prout natura dictavit eis,) quoniam non significant secundum institutionem humanam. — *Sine tempore* vero dicitur ad differentiam verbi et participii. Ubi nota quod actio, passio et motus, ut alibi dicitur, sunt una res. Verbum autem significat per modum actionis vel passionis, et per consequens per modum motus seu mutationis. Primum autem quod habet mensurari tempore est motus. Verbum vero significat cum tempore. Sciendum quod actio et passio dupliciter possunt significari : vel per modum abstractum, ut sunt quædam res, et tunc non significantur cum tempore ; significantur enim per modum habitus et quietis, scilicet sine

1. Si vox « propositio » stricte sumeretur, tunc enunciatio esset genus ejus : propositio enim solum dicitur de præmissis ipsius syllogismi ; sed enunciatio dicitur tam de præmissis quam de conclusione.

2. Omnis scientia præmittit ea quæ de principiis sunt ; partes autem compositorum sunt eorum principia ; ideo oportet intendenti tractare de enunciatione, præmittere de partibus ejus... Potest autem ex solo nomine et verbo simplex enunciatio fieri, non autem ex aliis orationis partibus sine his ; et ideo sufficiens est de his duabus determinare. — Sunt etiam sola nomina et verba principales orationis partes. Sub nominibus enim comprehenduntur pronomina : sub verbo autem participium. Alia vero sunt magis colligationes partium orationis significantes habitudinem unius ad aliam, quam orationis partes ; sicut clavi et alia hujusmodi non sunt partes navis, sed partium navis conjunctiones. (I Perih., l. I).

motu, et sic significantur a nomine. Alio modo significantur per modum actionis prout sunt egredientes a subjecto, et sic significantur ut motus vel mutationes, et per consequens ut mensurantur tempore ; et sic significantur a verbis formaliter et non materialiter sumptis, et etiam a participiis, non a nomine. — Deinde dicitur quod *nominis nulla pars significat separata*, ad differentiam orationis cujus partes significant separata. Ubi nota quod significatio se habet ad nomen ut forma ejus : litteræ vero et syllabæ sunt ut materia ejus, seu ut partes integrales. — Deinde dicitur *finita* ad differentiam nominum infinitorum, sicut est non-homo... Nomen autem infinitum non vere potest dici nomen ; qui cum a negatione imponatur, nihil supponit ; potest enim dici de ente, sicut de non ente : dicimus enim quod chimæra est non homo, ut equus est non homo. — Deinde dicitur *recta* ad differentiam casuum obliquorum, qui cadunt a recto seu nominativo per quamdam originem declinationis. Solus enim nominativus dicitur nomen principaliter, quia per ipsum facta est impositio nominis ad aliud significandum.

Cfr. I. Perih., l. 4.

§ 6. — De Verbo ; quid sit formaliter secundum descriptionem logicam. (Ib., c. 2.)

Verbum est *vox significativa ad placitum, cum tempore, cujus nulla pars significat separata, finita* et *recta ; et semper est significativum eorum quæ de altero prædicantur.* — In ista definitione, *vox significativa ad placitum cujus nulla pars significat separata*, intelliguntur eodem modo, quo in nomine dicta sunt. Dicitur autem *finita* ad differentiam verborum infinitorum, ut sunt, non currit, non amat ; quæ non proprie sunt verba. Ubi nota, quod proprium est verbi significare aliquid per modum actionis et passionis. Prædictæ autem dictiones hoc non faciunt : imo removent actionem vel passionem potius quam aliquam determinatam actionem vel passionem significent : non ergo proprie sunt verba. Sciendum, quod, licet hæc proprie non sint verba, tamen aliqua posita in definitione verbi eis conveniunt : primo quia significant cum tempore : sicut enim agere et pati sunt in tempore, ita etiam privatio eorum : unde et quies tempore mensuratur. Dictiones autem prædictæ significant privationem actionis et passionis, ut dictum est. - Secundum est, quia ponitur in definitione verbi, quod *semper ponitur e parte prædicati, quia est significativum eorum quæ de altero prædicantur :* quod sic intelligitur. Quia enim subjectum enunciationis significatur ut id, cui aliquid inhæret, verbum autem significat actionem per modum actionis, ut dictum est, de cujus ratione est quod inhæreat ; ideo semper ponitur ex parte prædicati, etiam quia in omni prædicatione oportet quod sit verbum, cum verbum importet compositionem qua prædicatum componitur subjecto. Unde sicut verba significando actionem vel passionem significant aliquid ut in alio existens,

propter quod semper ponuntur ex parte prædicati, ita etiam prædicta verba infinita, quia significant remotionem actionis vel passionis, semper ponuntur ex parte prædicati: negatio enim reducitur ad genus affirmationis[1]. — Deinde ponitur in definitione *recta*, ad differentiam verborum obliquorum, scilicet præteriti et futuri temporis, quæ non sunt simpliciter verba. Cum enim verba proprie dicta significent agere vel pati, hoc erit proprie verbum, quod significat agere vel pati in actu; quod est agere vel pati simpliciter. Sic autem significant verba præsentis temporis: agere autem vel pati in præterito vel in futuro est secundum quid. Et ideo verba præteriti et futuri temporis non sunt simpliciter verba, sed secundum quid. Dicuntur autem illa casus verbi præsentis temporis, quia aliquo modo significant tempus præsens: præteritum enim et futurum tempus dicuntur per respectum ad præsens: est enim præteritum tempus, quod fuit præsens: et futurum, quod erit præsens. Et similiter verba aliorum modorum quam sit verbum indicativi modi, casus verbi dicuntur, quia eorum variatio respicit ipsam actionem vel passionem, sicut et variatio temporum. Et quia variatio verborum in numero et persona non respicit ipsam actionem vel passionem, sed solum subjectum, cui actio vel passio inhæret; ideo non variationes faciunt casus verbi.

Cfr. 1, Perih., l. 5.

§ 7. — De oratione; quid sit, et de speciebus ejus. (Ib., c. 3)

Oratio est *vox significativa ad placitum, cujus partes significant separatæ.* Qualiter autem hujus definitionis particulæ sint intelligendæ, dictum est in definitione nominis. — Dividitur autem oratio in imperfectam et perfectam. Oratio imperfecta dicitur, quæ imperfectum sensum generat in animo auditoris. Perfectum autem est, cui nihil deest in genere suo. Sensui autem quem generat oratio imperfecta in animo auditoris aliquid deest, quia deest sibi compositio vel divisio : si enim dico « homo albus » quæ est oratio imperfecta, nihil dico sibi inesse vel non inesse, et per consequens sensus hujus orationis facit stare animum suspensum, quia sibi aliquid deest; ideo est imperfectus. Sciendum tamen, quod non sine causa oratio perfecta et imperfecta definitur per generare sensum. Licet enim oratio et quælibet ejus pars sint quædem res artificiales et

1. Sciendum, quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus « currere est moveri » ; et hoc est quia habent vim nominis : undé Græci addunt eis articulos sicut nominibus : hoc idem facimus nos in logica vulgari : nam dicimus « il correre mio », ubi ly « il » est articulus. Intellectus enim noster processum actionis vel passionis, seu inhærentiam ejus in subjecto apprehendit et significat ut est res quædam, et sic habet vim nominis. Si autem verba aliorum modorum aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus « curro est verbum », tunc non sumitur verbum formaliter, sed materialiter, secundum quod significat ipsam vocem, quæ accipitur ut res quædam : unde verba et orationes et omnes partes orationis, quando sic ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominis.

non naturales, nec etiam sint instrumenta naturalia virtutis interpretativæ (ejus namque virtutis instrumenta naturalia sunt pulmo, guttur, palatum, lingua, dentes et labia), sunt tamen instrumenta ipsius intellectus, qui non est virtus materialis sed supra omnem naturam corpoream. Instrumentum autem definitur ex fine, qui est usus ejus. Usus autem vocis significativæ est significare audienti conceptum intellectus dicentis. Bene ergo definitur oratio perfecta et imperfecta per generare sensum, seu significare. Unde oratio perfecta dicitur, quæ perfectum sensum generat in animo auditoris propter complexionem quam dicit.

Orationum autem perfectarum quinque sunt species : scilicet enunciativa, interrogativa, vocativa, imperativa et deprecativa. Sciendum quod ratio non solum concipit ipsas res, sed etiam per suum conceptum alia dirigit et ordinat ; concipiendo autem res in se format orationem indicativam seu enunciativam : ordinando autem alia format alias orationes. Dirigitur autem et ordinatur aliquis ab aliquo ad tria. Primo ad mente attendendum ; et ad hoc pertinet oratio vocativa. Secundo ad voce respondendum ; et ad hoc pertinet oratio interrogativa. Tertio ad opus exequendum ; et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa ; quantum vero ad superiores oratio deprecativa, ad quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim motivam, nisi per expressionem sui desiderii : suppositiva vero, idest conditionalis, et dubitativa reducuntur ad interrogativam. Et quia istæ quatuor species orationis non significant verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad ista consequentem ; ideo non pertinent ad præsens negotium, quod directe ordinatur in scientiam demonstrativam, in qua auris hominis per rationem adducitur ad considerandum verum ex his quæ sunt propria rei ; sed magis pertinent ad rhetoricam vel poeticam, quæ inducunt ad assentiendum per dispositionem audientis. Sola autem enunciativa, quæ significat verum vel falsum, ad hoc negotium spectat, et si quæ aliæ orationes ad eam reduci possunt.

Cfr. I, Perih., l. 6.

§ 8. — De Enunciatione

§§ 1. Quid sit enunciatio, et quod veritas et falsitas sunt tantum in enunciatione. (Ib., c. 4-5)

Enunciatio est *oratio verum vel falsum significans*[1]. — Ad intelligendum autem hanc definitionem, primo videndum est quid sit verum vel falsum : secundo videndum est quare soli enunciationi convenit signifi-

1. Oratio, quamvis non sit instrumentum alicujus virtutis naturaliter operantis, est tamen instrumentum rationis. Omne autem instrumentum oportet definiri ex suo fine, quod est usus instrumenti ; usus autem orationis, sicut et omnis vocis significativæ est significare conceptum intellectus. Duæ autem sunt operationes intellectus ; in quarum una non invenitur veritas et falsitas ; in alia autem invenitur verum et fal-

care verum vel falsum. — Quantum ad primum sciendum, quod ut communiter dicitur, veritas est adæquatio rei ad intellectum... Quando [nempe] res quæ est in intellectu est conformis sibi ipsi ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas. Unde in hoc consistit verias, quod res sic apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum natura ; et per oppositum falsitas est in difformitate rei, ut apprehensa est ab intellectu, ad se ipsam ut est in natura sua. Et propter hoc Philosophus (4 Metaph.) dicit, quod verum est esse quod est, et non esse quod non est ; falsum vero est esse quod non est, et nón esse quod est. Unde quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum natura, vel non esse sicut non est, talis conformitas dicitur veritas ; quando vero apprehendit rem esse ut non est, vel non esse ut est, tunc falsitas.

Quantum ad secundum, scilicet, quare veritas et falsitas sunt in enunciatione tantum : sciendum quod veritas non est in voce significativa, sive sit nomen, vel verbum, vel oratio, nisi sicut in signo. Sunt autem hujusmodi signa conceptionum intellectus. Secundum ergo quod in conceptionibus intellectus erit verum vel falsum, sic dicitur esse in ipsis signis. Sciendum quod duplex est operatio intellectus: scilicet indivisibilium intelligentia, quando scilicet intellectus intelligit quidditatem rei in se, et compositio et divisio : scilicet quando unam rem conceptam componit per esse, vel quando dividit per non esse... Si consideramus illud quod primo verum est, scilicet rem ut est intellecta, et vocemus verum, dico quod tale verum potest esse in prima operatione intellectus : nam intellectus intelligit ipsam rem, ut est in se, et sic intelligit verum. Falsum autem non intelligit intellectus in prima operatione sua: quia vel attingit naturam rei, et tunc intelligit verum ; aut non attingit, et tunc ignorat. Et non est ibi proprie difformitas rei intellectæ ad naturam ejus ; quia nec talis res est intellecta, sed aliqua alia; et ideo non est ibi falsitas, quæ proprie importat deceptionem, et non ignorantiam solam. Et inde est quod Philosophus dicit, quod intellectus comprehendens quod quid est, semper est verus. Hoc autem non est perfecte comprehendere veritatem, quæ est conformitas utriusque, scilicet rei ut intellecta est, et rei in sua natura : sed est cognoscere unum conforme, seu verum. In secunda vero operatione intellectus est perfecte et completive veritas :

sum. Et ideo orationem enunciativam definit Philosophus ex significatione veri et falsi, dicens quod « non omnis oratio est enunciativa, sed in qua verum vel falsum est ». Ubi considerandum est quod Aristoteles mirabili brevitate usus, et divisionem orationis innuit in hoc quod dicit « non omnis oratio est enunciativa », et definitionem in hoc quod dicit « sed in qua verum et falsum est » ; ut intelligatur quod hæc sit definitio enunciationis : enunciatio est oratio in qua verum vel falsum est. Dicitur autem in enunciatione esse verum et falsum, sicut in signo intellectus veri et falsi. Sed sicut in subjecto est verum vel falsum in mente : in re autem sicut in causa, quia ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. — Aliæ autem orationis species præter enunciativam, non significant ipsum conceptum intellectus in quo est verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad hoc consequentem; inde est quod in nulla earum invenitur verum vel falsum ; sed solum in enunciativa quæ significat id quod de rebus concipitur. (I Perih., l. 7).

nam apprehendere veritatem, est apprehendere conformitatem rei intellectæ ad se ipsam secundum suam naturam, ut dictum est. Hoc autem fit comparando unum alteri, vel idem ad seipsum secundum aliud et aliud esse : quod non potest fieri nisi per secundam operationem intellectus. Ergo perfecte veritas non est nisi in intellectu componente vel dividente : et similiter dico de falsitate.

Ex dictis potest patere, quod in sola enunciatione sit veritas vel falsitas ut in signo. Si enim sola enunciatio est signum eorum quæ sunt in secunda operatione intellectus, et si solum in illa est verum et falsum ; in enunciatione erit verum vel falsum, et non in aliqua alia voce sive sit dictio, sive oratio. Et sic patet quid est enunciatio.

Cfr. I Perih., l. 7.

§§ 2. Enunciationum divisiones. (Ib., c. 6-7)

Dividitur autem ab Aristotele enunciatio tripliciter : et primo, ut analogum in sua analogata. Dicit enim quod enunciationum quædam est una simpliciter, quædam conjunctione una. Enunciatio una simpliciter est enunciatio categorica, seu prædicativa. Est autem enunciatio categorica, quæ habet subjectum et prædicatum principales partes sui, ut « homo est animal » : homo est subjectum, animal est prædicatum, hoc verbum « est », quia prædicatur tertium adjacens, dicitur conjunctio, seu copula verbalis. Conjunctione vero una dicitur enunciatio hypothetica seu suppositiva, ut « si homo est, animal est ». Hæc autem divisio enunciationis est analogi in sua analogata, de quibus per prius et posterius dicitur ; nam unum simpliciter est prius uno conjunctione. — Secundo dividit enunciationem ut genus in species : dividit enim eam in affirmationem et negationem, quæ sunt species enunciationis : licet enim affirmatio sit prior negatione ; non tamen propter hoc enunciatio de eis analogice prædicatur, sicut dictum est quod prædicatur de simpliciter una et conjunctione una. —Tertia vero divisio ipsius enunciationis est in universalem, particularem, indefinitam et singularem.

Sufficientia autem dictarum divisionum potest sic sumi. In ipsa enim enunciatione est considerare totam suam entitatem, quæ est ex subjecto et prædicato, et ipsorum conjunctionem. Et quia omne quod est, ideo est quia unum numero est ; ideo consideratur utrum sit una simpliciter, vel una conjunctione : et ista divisio dicitur pertinere ad substantiam enunciationis. — Secundo est in ea considerare ipsum prædicatum, ut componitur subjecto sine negatione vel cum negatione. Et quia prædicatum est pars formalis enunciationis ; ideo hæc divisio dicitur pertinere ad qualitatem enunciationis ; qualitatem scilicet essentialem, secundum quod differentia significat quale quid, ut supra dictum est. — Tertio est in ea considerare ipsum subjectum, prout scilicet est prædicabile de pluribus, vel de uno ; et sic fit tertia divisio : et hæc dicitur pertinere ad quantitatem enunciationis, nam quantitas sequitur materiam.

Cfr. I Perih., l. 8.

§ 9. — De Enunciationibus categoricis de inesse

§§ 1. Divisio enunciationum categoricarum. (Ib., c. 7)

Enunciationum categoricarum quædam *sunt de inesse*, quædam vero *modales*. Dicitur autem enunciatio de inesse, quæ est de simplici inhærentia prædicati ad subjectum, ut « homo est animal ». Modalis vero in qua inhærentia prædicati ad subjectum modificatur, ut « Socratem currere est possibile », vel « homo est animal necessario ». Unde primo dicendum est de enunciationibus de inesse; secundo de enunciationibus modalibus.

Cfr. I Perih. l. 8.

§§ 2. De oppositione propositionum categoricarum de inesse. (Ib., c. 8).

Nunc dicendum est qualiter prædictæ enunciationes universales, particulares et indefinitæ opponantur. — Notandum quod aliquid alicui quatuor modis potest opponi. Uno modo relative, ut pater et filius; alio modo contradictorie, ut Socrates currit, Socrates non currit; tertio modo privative, ut visus et cæcitas; quarto modo contrarie, ut albedo et nigredo. De oppositis relative nihil nunc dicendum. Contradictio vero est oppositio, cujus secundum se non est medium: inter esse enim et non esse non est medium. Ad hoc autem quod sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem: primo quod opponantur duæ propositiones quarum una sit affirmativa et altera negativa: secundo quod tales enunciationes sint ejusdem subjecti: tertio quod sint ejusdem prædicamenti: quarto quod non fiat prædicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur, Socrates est albus dentes, et Socrates non est albus manum: quinto quod non sit diversus modus ex parte prædicati, sicut cum dicitur, Socrates currit tarde, et Socrates non currit velociter: sexto quod non sit diversitas ex parte mensuræ loci et temporis: septimo quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum, sicut cum dicitur, decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Privatio vero est negatio in subjecto apto nato. Licet enim cæcitas neget visum, non tamen simpliciter, sed in subjecto nato apto videre: bene enim dicitur animal cæcum, sed non lapis cæcus. Contrarie autem opponuntur quæ in eodem genere posita maxime a se distant, et vicissim eidem subjecto insunt: non enim albedini opponitur albedo, sed nigredo, quæ a se maxime distant. — Sciendum quod oppositio non prædicatur de dictis oppositionibus sicut genus de suis speciebus, sed ut analogum de suis analogatis: vera namque oppositio est oppositio simpliciter, quæ dicitur contradictio. Aliæ vero dicuntur oppositiones secundum quid; et in tantum sunt oppositiones, in quantum aliquo modo dicunt contradictionem, scilicet esse et non esse. Sciendum etiam est, quod in contradictione ita opponitur negatio affirmationi, quod nihil ponit. In privatione autem ita opponitur privatio habitui, quod supponit subjectum. In

contrarietate vero ita est oppositio, quod supponitur subjectum, et aliqua forma : ita enim albedo opponitur nigredini quod supponit aliquod subjectum, propter quod dicitur « vicissim insunt » : et albedo etiam ponit aliquam formam, quod non facit negatio nec privatio.

Sciendum, quod universalis affirmativa opponitur universali negativæ ejusdem subjecti et prædicati contrarie : unde « omnis homo est albus » et « nullus homo est albus » sunt contrariæ. Ratio est, quia, ut dictum est, contrarie opponuntur, quæ maxime a se distant : non enim nigrum dicitur aliquid ex hoc solo quod non est album ; sed super hoc, non esse album, quod significat remotionem albi, addit nigrum, id est, extremam remotionem ab albo. Sic ergo id quod affirmatur per hanc enunciationem « omnis homo currit », oportet quod removeatur per hanc negationem « non omnis homo currit » : oportet enim quod negatio removeat modum quo prædicatum dicitur de subjecto, quem designat hoc signum « omnis » ; sed super hanc remotionem addit hæc enunciatio « nullus homo currit » totalem remotionem quæ est in extrema distantia. Merito ergo dicuntur contrariæ « omnis homo currit » et « nullus homo currit ». — Particularis autem affirmativa et particularis negativa nullo modo opponuntur contrarie, id est contraria oppositione. Contrariæ namque differunt extrema distantia ; particularis autem affirmativa et particularis negativa se habent sicut media inter contraria; media autem non sunt contraria. Nec etiam opponuntur contradictorie : nam hoc signum « quidam » quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem, indeterminate ; unde non determinat illud ad hoc singulare vel ad istud. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione ; ideo nullo modo sibi opponuntur. Dicuntur tamen subcontrariæ, quia sub contrariis continentur. — Universalis autem affirmativa et particularis negativa, universalis negativa et particularis affirmativa, opponuntur contradictorie. Cujus ratio est, quia contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem. Universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularem, nec aliquid aliud ex necessitate exigitur : sicut per hanc « quidam homo non currit » removetur hæc « omnis homo currit ». Particularis autem affirmativa non potest removeri per particularem negativam, quia sibi non hæc opponitur, ut dictum est. Oportet ergo quod removeatur per universalem negativam. Sic ergo istæ, scilicet « omnis homo currit », « quidam homo non currit », et « nullus homo currit », « quidam homo currit », sunt contradictoriæ. Quælibet autem particularis dicitur subalterna suæ universalis. Et sic patet de oppositionibus propositionum in quibus sunt signa A, E, I, O ; et singularium. — Indefinitæ sequuntur regulam particularium.

Cfr. I. Perih., I, 9, 11. – Opusc. De Quatuor Opposit., c. 1.

§§ 3. De conversione propositionum categoricarum de inesse.
(Tract. VIII, c. 2).

Conversio autem propositionum, ut hic sumitur, est facere de subjecto prædicatum, et de prædicato subjectum ; ita quod existente conversa

vera, etiam ea in quam convertitur, sit vera. Verbi gratia ista propositio, Omnis homo est animal, si convertitur in istam, Omne animal est homo, bene fit de prædicato subjectum, et de subjecto prædicatum; tamen prima propositio est vera, secunda vero falsa : ideo talis conversio non est bona.

Est autem in propositionibus terminorum finitorum, de quibus hic intendimus, duplex conversio : scilicet simplex, et per accidens. — Dicitur autem conversio simplex, quando de prædicato fit subjectum, et de subjecto prædicatum, manente secunda propositione in eadem qualitate et quantitate cum prima. Per accidens vero dicitur, quando de subjecto fit prædicatum, et e converso, manente eadem qualitate propositionis, sed mutata quantitate. Primo modo convertuntur propositiones universalis negativa, et particularis affirmativa; secundo modo convertitur universalis affirmativa. Nullus homo est lapis, sequitur, nullus lapis est homo.

Primo probemus conversionem simpliciter, et primo universalium. Et quia non curatur in qua materia sint propositiones : ideo utemur terminis transcendentibus, loco quorum possunt poni termini quicumque. Sit ergo propositio convertenda ista : Nullum b. est a. Et semper supponatur quod pro b. et pro a. sumantur tales termini significativi qui faciant propositionem veram : sicut si pro b. sumatur homo, et pro a. lapis. Dico ergo quod prædicta propositio convertitur in istam, Nullum a. est b. : quod probo per hoc principium : *Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia fuit bona.* Sed sic est in proposito, ergo etc. Cum ergo dico, nullum b. est a., ergo nullum a. est b.; facio consequentiam, cujus antecedens est, nullum b. est a.; consequens vero est, nullum a. est b. Modo videamus si ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis vere. Huic autem propositioni, scilicet, nullum a. est b., quæ est consequens, potest esse duplex oppositum : scilicet contrarium et contradictorium. Sumamus ergo contradictorium ejus, scilicet, quoddam a. est b. : particularis enim affirmativa, et universalis negativa sunt contradictoriæ : ad istam autem, scilicet, quoddam a. est b., sequitur ista, scilicet, quoddam b. est a. ut probabo. Sed hæc, quoddam b. est a., et illa quæ fuit antecedens, scilicet, nullum b. est a., sunt oppositæ contradictorie. Ergo ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia quam vocamus conversionem, fuit bona. Nunc oportet probare quomodo ad illam, quoddam a. est b., sequitur illa, quoddam b. est a. Hoc autem probatur per syllogismum expositorium. Ponam ergo propositiones primas in terminis significativis, et sicut dicimus, quoddam a. est b., dicamus, quidam homo est animal; et sicut dicimus, quoddam b. est a., dicamus, quoddam animal est homo. Accipiamus primam, scilicet, quidam homo est animal : signetur iste homo et hoc animal : si enim ista est vera, quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Socrate vel Platone; et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Signetur ergo illa res in qua animalitas et humani-

tas signatur, et vocetur Socrates : modo fiat syllogismus expositorius sic. Socrates est hic homo : Socrates est hoc animal : ergo hoc animal est hic homo, et per consequens, quoddam animal est homo. Ergo ad hanc, quidam homo est animal, quæ sumebatur loco hujus, quoddam a. est b. sequitur quoddam animal est homo, quæ sumebatur loco hujus, quoddam b. est a. : ergo ad hanc, quoddam a. est b., sequitur, quoddam b. est a : et hoc est quod volebamus dicere. Et sic patet de conversione universalis negativæ.

Particularis affirmativa convertitur simpliciter, sicut : quoddam b. est a. ; ergo quoddam a. est b. : et probatur per idem principium. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Potest autem probari hæc conversio per syllogismum expositorium, ut dictum est.

Universalis autem affirmativa convertitur per accidens sic. Omne b. est a. : quoddam a. est b. Et probatur eodem modo. Oppositum enim hujus, quoddam a. est b., est hoc : nullum a. est b. : quæ convertitur in illam, nullum b. est a. : hæc autem est contraria primæ, quæ erat, omne b. est a. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis : prima ergo consequentia seu conversio fuit bona.[1]

Particularis vero negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. Verbi gratia : sit propositio convertenda ista, quoddam b. non est a. Convertatur ergo : quia vel convertetur in universalem negativam, vel in particularem negativam. In universalem negativam sic : quoddam b. non est a. ; ergo nullum a. est b. Hujus oppositum est, vel, omne a. est b., vel, quoddam a. est b. Sed utraque istarum propositionum, scilicet, omne a. est b., vel, quoddam a. est b., convertitur in istam, quoddam b. est a., quæ non est oppositum antecedentis, quod erat, quoddam b. non est a., quia subcontrarietas non est oppositio, ut supra patuit : ergo non valet ista conversio. Idem etiam sequitur si converteretur in particularem; scilicet in illam, quoddam a. non est b., cujus oppositum est, omne a. est b., quæ convertitur in hanc, quoddam b. est a., quæ proprie non est opposita, ut dictum est. — Quod etiam talis conversio non valeat, patet, quia non tenet in omni materia ; et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur : quidam lapis non est homo ; ergo quidam homo non est lapis ; tamen istud non sequitur : quoddam animal non est homo ; ergo quidam homo non est animal : imo omnis homo est animal.

1. Propositio universalis negativa convertitur etiam per accidens. Tamen non est necessarium hoc ponere. Si enim ad hanc « nullus homo est lapis », sequitur « nullus lapis est homo », et ista est vera ; necessario sequitur hanc « quidam lapis non est homo » esse veram ; cum existentibus universalibus veris, semper particulares sunt veræ, licet non e converso. (ibid.)

§ 10. — De Enunciationibus categoricis modalibus

§§ 1. Notio et species propositionum modalium. (Ib., c. 11)

Nunc restat dicere de propositionibus modalibus. Modus autem, ut hic sumitur, est adjacens rei determinatio, id est, determinatio facta per adjectivum. Est autem adjectivum duplex : scilicet nominis, ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbía. Quia enim adverbium stat juxta verbum et semper nititur verbo, ideo dicitur esse adjectivum verbi : et sic modus erit duplex : scilicet nominalis, ut cum dicitur cursus velox ; et adverbialis, ut cum dicitur, currit velociter. Notandum, quod adverbia multipliciter possunt determinare verba : quædam determinant ipsum ratione actionis vel passionis quam verbum significat, ut curro velociter vel ago fortiter : et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quædam vero ratione temporis, ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi, ut adverbia vocandi et optandi. Quædam vero determinant verbum ratione compositionis, quam facit in oratione : et ista sunt sex : scilicet necessario, impossibiliter, possibiliter, contingenter, vero et falso. Cum enim dicitur, Socrates currit velociter, signatur quod cursus ejus sit velox : sed cum dicitur, necessario Socrates currit, significatur quod ista compositio, scilicet Socrates currit, sit necessaria : et sic de aliis quinque adverbiis jam dictis. Sciendum quod prædicta sex adverbia faciunt veras enunciationes modales : quia possunt facere propositiones modales adverbialiter sumpta ut cum dicitur, Socrates currit necessario ; et nominaliter, ut cum dicitur, Socratem currere est necesse ; et sic de aliis. Verum est autem, quod duo istorum modorum, scilicet, vero et falso, non variant enunciationem quantum ad oppositiones, æquipollentias et hujusmodi : sed eodem modo se habent, seu eodem modo sumuntur in eis sicut in categoricis de inesse : ideo de eis prætermittamus. Sed quia alia quatuor adverbia, scilicet, possibiliter, impossibiliter, necessario, contingenter, prædictas enunciationes variant, ideo de ipsis dicamus.

§§ 2. De oppositione propositionum modalium. (Ib., c. 13)

Modales hujusmodi variantur secundum affirmationem et negationem ; et sic faciunt inter se oppositiones... Notandum, quod possibile dupliciter potest sumi : vel in toto suo significato, et tunc comprehendit necessarium et contingens : et sic quod necesse est esse, possibile est esse : et quod contingens est esse, possibile est esse. Alio modo sumitur solum pro contingenti ; et sic sumitur in istis oppositionibus. Unde, licet quatuor sint enunciationes modales, tres tamen earum faciunt diversitatem in oppositionibus et æquipollentiis ; quia illa de contingenti et illa de possibili pro eodem sumuntur. De istis ergo tribus modis dicamus ; scilicet, necesse, impossibile, possibile.

Sciendum quod, sicut dictum est in enunciationibus de inesse, hoc signum « omnis » designat, quod prædicatum enunciationis attribuitur

subjecto quantum ad totum illud quod sub eo continetur: hoc vero signum « nullus » removet a subjecto totum quod sub eo continetur; et propter hoc universalis affirmativa et universalis negativa sunt contrariæ. Sic in istis enunciationibus modalibus, iste modus « necesse » facit significare totam inhærentiam subjecti ad prædicatum, quia quod necessario inest, omni tali inest; ac ideo tenent eumdem locum modalis affirmativa de necessario et universalis affirmativa de inesse. Et sicut « nullus » totam removet, ita etiam « impossibile »; quia quod impossibiliter inest, nulli tali inest; et ideo propositio de impossibili tenet locum universalis negativæ. Et sicut « quidam » affirmando non totam inhærentiam ponit, similiter etiam negando non totum quod sub subjecto continetur removet, sic iste modus « possibile »: quia quod possibiliter inest, non inest omni; et quod possibiliter non inest, non inest nulli: et ideo possibile affirmando tenet locum particularis affirmativæ; et possibile negando tenet locum particularis negativæ. Secundum ergo prædicta, istæ enunciationes, necesse est esse, et impossibile est esse sunt contrariæ: necesse est esse, et possibile est non esse, sunt contradictoriæ: impossibile est esse, et possile est esse, sunt contradictoriæ: possibile est esse, et possibile est non esse, sunt subcontrariæ: necesse est esse, et possibile est esse, sunt subalternæ: impossibile est esse, et possibile est non esse, sunt subalternæ.

§§ 3. De conversione propositionum modalium. (Tract. VIII, c. 3)

Nunc dicendum est de conversionibus propositionum modalium. Sciendum quod propositiones de necessario et impossibili eodem modo convertuntur sicut propositiones de inesse, et per idem principium probantur. Propositiones vero de possibili et contingenti non eodem modo convertuntur. Sed quia oppositiones non eodem modo sumuntur in propositionibus modalibus sicut in propositionibus de inesse; ideo oportet manifestare probationes prædictarum propositionum. Et sicut ostendimus de propositionibus de necessario, sic erit de propositionibus de impossibili.

1. Sit ergo propositio ista convertenda, Necesse est nullum b. esse a. quæ convertitur in hanc, necesse est nullum a. esse b., quia ex opposito secundæ propositionis infertur oppositum præcedentis. Oppositum enim istius « necesse est nullum a. esse b », est illud, « non necesse est nullum a. esse b », sed ista æquipollet huic « possibile est aliquod a. esse b », nam non est necesse non esse, æquipollet huic quod est possibile esse; quia nonnullus æquipollet huic quod est aliquis : ergo ista « non necesse est nullum a. esse b. æquipollet huic, « possibile est aliquod a. esse b. » Ad hanc autem sequitur, possibile est aliquod b. esse a. : quod potest probari per syllogismum expositorium, ut supra dictum est de particulari affirmativa. Sed ista « possibile est aliquod b. esse a. » est contradictoria antecedentis, quæ erat « necesse est nullum b. esse a ». Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. — Particularis affirmativa convertitur eodem modo, et probatur per idem principium sic. « Necesse est quoddam b. esse

a. »; ergo « necesse est quoddam a. esse b. ». Cujus oppositum est « non necesse est aliquod a. esse b. », quæ, æquipollet huic, « possibile est nullum a esse b. », quæ convertitur in istam, « possibile est nullum b. esse a. » Non enim sumitur hic possibile prout idem est quod contingens, quia non convertitur, sicut infra patebit, sed sumitur modo possibile in suo toto significato, ut comprehendit necessarium et contingens, ut supra dictum est. Hæc autem, « possibile est nullum b. esse a. », est contradictoria huic « necesse est quoddam b. esse a. », quæ erat antecedens. — Eodem etiam modo probatur conversio universalis affirmativæ per accidens, scilicet per conversionem per accidens factam. Et sic patet de conversionibus propositionum de necessario.

Eodem modo fiunt illæ de impossibili in suo toto significato.

2. Conversiones autem propositionum de contingenti, et de possibili, ut est idem quod contingens, fiunt in terminis, scilicet ut, « contingit nullum b. esse a. », convertitur in hanc, « contingit omne b. esse a. ». Unde istæ conversiones alio modo et opposito se habent ad conversiones propositionum de inesse, et modalium dictarum : nam in illis [scilicet in propositionibus de inesse,] semper de subjecto fit prædicatum, et e converso ; et semper in eis servatur eadem qualitas, licet non semper eadem quantitas. In istis vero, id est, in modalibus de contingenti, quod fuit subjectum vel prædicatum, eodem modo remanet, et mutatur qualitas. Ratio horum est ; quia, ut dictum est, illa est bona conversio, in qua sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret prædicatum, et e converso ; non inveniretur in omni materia vera ; sed in aliqua materia esset antecedens verum et consequens falsum ; ergo mala esset conversio. Verbi gratia, in terminis significativis : contingit nullum hominem esse album, hæc est vera ; quia contingere hoc posset : si convertatur sic, contingit nullum album esse hominem, hæc est falsa. Ponatur enim modo, quod Socrates est albus ; nunquam poterit contingere Socratem non esse hominem. Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens : vel ad utrumlibet, ut, contigit hominem esse album ; vel ut in pluribus, ut, contigit hominem habere duos oculos ; vel ut in paucioribus, ut, contigit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur, quia quot possunt inesse, tot possunt removeri. Ergo negativa et affirmativa sunt simul veræ. Contingens autem ut in pluribus non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa « contigit nullum hominem esse cæcum », convertitur in istam « contingit omnem hominem esse cæcum ». Prima enim est contingens ut in pluribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit in paucioribus, deficit in pluribus. Et sic patet de conversionibus modalium.

Cfr. Opusc. De Propos. Modalibus.

§ 11. — De Enunciationibus hypotheticis

§§ 1. Enunciationis hypotheticæ notio. (Ib., c. 14)

Restat nunc dicere de enunciationibus hypotheticis, seu suppositivis, quod idem est. Definitur autem enunciatio hypothetica sic. *Enunciatio hypothetica est quæ habet duas categoricas principales partes sui*, ut « si homo currit, homo movetur ». Patet quod hæc « homo currit » est una enunciatio categorica : et illa « homo movetur » est altera. — Et dico principales partes, quia termini sunt principales partes propositionis categoricæ, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticæ, sed remotæ, sicut lapides sunt partes domus remotæ ; et hoc differt enunciatio hypothetica ab enunciatione categorica : nam principales partes categoricæ sunt termini ; principales autem partes hypotheticæ sunt duæ categoricæ. Alia etiam differentia est inter propositiones categoricas : nam in categorica subjectum suscipit nomen prædicati : cum enim dicitur « homo est animal », homo recipit nomen animalis, cum homo dicatur esse animal ; non autem sic in hypotheticis : quia unum de altero non prædicatur ; sed tantum aliquid dicitur esse, si alterum fuerit. Verbi gratia : cum dicimus « si homo est, animal est », non est sensus quod homo sit animal ; sed est sensus, quod si aliqua res est homo, necesse est quod aliqua res sit animal.

§§ 2. Enunciationum hypotheticarum divisio. (Ib., c. 14).

Dividitur autem propositio hypothetica in tres species : quia quædam est conditionalis, quædam disjunctiva et quædam copulativa. — Conditionalis est illa, in qua conjunguntur duæ propositiones categoricæ per hanc conjunctionem « si » : ut « si homo est, animal est ». Hæc autem conditionalis potest fieri tam ex parte subjecti, quam ex parte prædicati. Ex parte subjecti ; ut si dicatur « si homo currit, animal currit » ; ex parte vero prædicati, ut si dicatur « si homo currit, homo movetur ». Prima autem propositio sive enunciatio categorica quæ est in his enunciationibus hypotheticis dicitur antecedens. Secunda vero dicitur consequens ; et propter hoc dicitur consequentia. Ad conditionalem autem reducuntur rationales, ut « Socrates est homo, ergo Socrates est animal ». Et omnis causalis, ut « quia Socrates est homo, Socrates est animal », et temporalis, ut « quando Socrates est homo, Socrates est animal », et omnes hujusmodi[1]. Veritas enunciationis hypotheticæ est in conse-

1. Notandum quod Ammonius ponit duplicem hypothesim : una est quando supponitur aliquod impossibile, ad quod tamen necessario sequitur aliud impossibile. Verbi gratia : supposito quod quatuor sint tria, quaternarius numerus erit impar : constat enim quod hypothesis supponit impossibile, et impossibile subinfert ; tamen stante hypothesi, necessario infertur. Ex quo potest intelligi, quod conditionalis potest esse vera, et tamen ambæ ejus partes sunt falsæ. Unde ista est vera « si homo est asinus : homo est rudibilis » : tamen utraque categoricarum est falsa. Secunda vero hypothesis est quod quandoque aliquid dicitur esse vel non esse si quid fuerit vel non fuerit, « ut si homo est, animal est » : vel « si homo est lapis non est ».

quentia terminorum qui sunt in consequente, ad terminos qui sunt in antecedente : quia enim animal necessario sequitur ad hominem, certum est quod quidquid fuerit homo, erit animal; et si ad currere sequitur moveri, sequitur ergo quod quidquid currit movetur. Si ergo est homo, est animal : et si currit movetur. Cuicumque ergo vere vel false attribuetur currere, attribuetur et moveri. Unde ista est vera : « si immobile currit, immobile movetur ». Et propter hoc dicitur quod ad veritatem ejus requiritur quod, antecedens non possit esse verum sine consequente : quia tanta est necessitas consequentis ad antecedens, quod sicut se habet antecedens, ita se habet consequens. Si vero aliter se haberet, scilicet quod antecedens esset verum et consequens falsum, falsa esset consequentia ; quia terminus in consequente positus non necessariam haberet connexionem cum termino posito in antecedente : ut hic « si homo est albus, homo est musicus », certum est quod hæc falsa est ; non enim necessario ad album sequitur musicum. Et inde est quod omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa est impossibilis ; quia ut dictum est, terminus consequentis necessario sequitur terminum antecedentis. — Disjunctiva vero est illa in qua conjunguntur duæ enunciationes categoricæ per conjunctionem speciei disjunctivæ, ut hæc, « animal aut est sanum, aut est ægrum ». Veritas autem prædictæ enunciationis est, quod si unum ponitur, alterum removetur ; et si unum removeatur, alterum sumatur. Unde videtur quod tantum valeat ista « aut est sanum, aut est ægrum » quantum ista conditionalis, « si non est sanum, est ægrum ». Et licet in prædicta materia verum sit, tamen non semper in omni materia istæ duæ sibi æquipollent in veritate : nam conditionalis ex una parte negata, et ex altera affirmata salvatur in contradictoriis, contrariis, et disparatis, et erit semper vera : vera enim est ista, « si est album non est nigrum » : ista tamen est falsa, « aut est album aut est nigrum » : posset enim aliquid esse quod nec album esset nec nigrum : et sic etiam est de disparatis. Differt enim disjunctiva a tali conditionali. Unde ad veritatem disjunctivæ requiritur quod de tali materia sit in qua unum omnino ponatur, et alterum removeatur, vel e converso : et propter hoc ad ejus veritatem requiritur quod altera ejus pars sit vera. Et si utraque pars ejus erit vera vel falsa, ipsa enunciatio disjunctiva erit falsa. — Copulativa vero enunciatio est illa in qua conjunguntur duæ enunciationes categoricæ per conjunctionem copulativam, ut « Socrates currit, et movetur » : in ista enunciatione nulla ponitur conditio, sed solum conjunctio enunciationis. Et quia copulativa conjunctio semper debet similia copulare; si antecedens erit verum, etiam consequens necesse est quod sit verum, et e converso. Et sic patet qualiter dictæ enunciationes hypotheticæ se habent ad veritatem : nam conditionalis potest esse vera, utraque ejus parte existente falsa. Disjunctiva est vera, una ejus parte existente falsa. Copulativa vero ad hoc quod sit vera, utraque ejus pars necessario debet esse vera. Et sic patet de enunciationibus hypotheticis.

CAPUT TERTIUM

DE RATIOCINIO

Modo dicendum est de his quæ pertinent ad tertiam operationem intellectus. Licet enim a Philosopho ponantur duæ operationes intellectus, scilicet simplicium intelligentia, et compositio vel divisio : tamen additur tertia operatio, quæ est discursus ab uno composito vel diviso ad aliud. Hoc autem fit per argumentationem. — *Est* autem *argumentatio « oratio significativa discursus rationis ab uno cognito ad aliud incognitum, vel a magis cognito ad minus cognitum.* » — Sunt autem argumentationis quator species : scilicet syllogismus, enthymema[1], inductio et exemplum. Sive hæc divisio sit generis in suas species, vel analogi in sua analogata, nihil ad propositum. Et quia syllogismus perfectior est omnibus aliis, ad quem aliæ species argumentationis reducuntur, sicut imperfectum ad perfectum ; ideo de ipso dicendum est.

Art. I. — DE SYLLOGISMO[2]

(T. Log. Sum., Tract. VIII)

§ 12. — Syllogismi definitio, principia, species.

§§ 1. Definitio syllogismi. (Ib., c. 1)

Definitur autem syllogismus sic : *Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis et concessis necesse est aliud evenire per ea quæ posita sunt et concessa.* Oratio hic est genus syllogismi : Nihil prohibet orationem esse unam et plures cujusmodi est in syllogismo. In hoc autem quod dicit « quibusdam positis » tangit propositiones ipsius syllogismi : per hoc quod dicit « necesse est aliud evenire », tangit conclusionem. Unde oportet scire quid est propositio. Est autem propositio, ut hic sumitur, enunciatio, qua posita ad eam aliud sequitur : non enim omnis enunciatio est propositio ; sed solum illa, quæ ponitur in aliqua specie argumentationis, ad quam sequitur conclusio. — Est autem terminus in quem resolvitur propositio, ut subjectum et prædicatum. Cum enim dico, homo est animal, « homo » est terminus qui dicitur subjectum ; « animal » est terminus qui dicitur prædicatum. Sciendum, quod licet propositio ex terminis componatur, et in eis resolvatur ; non tamen in definitione termini ponitur compositio propositionis, sed resolutio. Hujus causa est : nam scientia quæ est recta determinatio scibilium, est per causas, scilicet cum ratio resolvit causata in causas seu principiata in sua principia ; ideo hic definitur terminus per resolutionem propositionis. Est autem subjectum de quo aliquid dicitur. Prædicatum vero quod de

1. Sicut enthymema est quidam syllogismus detruncatus, ita exemplum est quædam inductio imperfecta. (I Post. Anal., l. 1) — De inductione, V. § 18.

2. De syllogismo, et de omnibus quæ pertinent ad syllogismum, cfr. Opusc., *De natura syllogismorum.*

altero dicitur: seu sit dicere mentis vel rationis, seu sit oris vel vocis. Dicitur autem terminus eo quod sic per ipsum terminatur propositio, quod non ultra progeditur.

§§ 2. Principia syllogismi. (Ib., c. 1)

Dicemus de syllogismo simpliciter. Est autem syllogismus simpliciter, in quo non consideratur materia in qua talis vel talis syllogismus fit; id est non consideratur utrum talis materia sit probabilis vel necessaria; sed solum consideratur syllogismus ad suam ordinationem. In omni autem materia, existentibus veris vel probabilibus præmissis, semper sequitur conclusio vera vel probabilis. Quod autem talis ordinatio sit bona, probatur per duo principia per se nota. Dico autem principia hic primas propositiones per se notas. — Hæc autem principia sunt « *dici de omni* », et « *dici de nullo* ». Est autem dici de omni, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum; dici vero de nullo est, quando nihil est sumere sub subjecto, a quo non removeatur prædicatum. -- Sciendum quod quia syllogismi variantur per diversas figuras, ut infra dicetur; ideo aliqui syllogismi non possunt immediate probari per dicta duo principia. Et propterea tales syllogismi indigent uno alio principio, per quod possunt reduci ad dici de nullo. Hoc autem principium est: « Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis primæ conclusionis, tunc prima consequentia fuit bona ». Unde omnes illi syllogismi in quibus non potest recte salvari dici de omni, vel dici de nullo, cum dicto tertio principio reducuntur ad formam in qua salvatur dici de omni, vel dici de nullo: et hæc reductio vocatur ab aliquibus per impossibile, a Philosopho vero per syllogismum conversivum. Similiter etiam reducuntur prædicti tales syllogismi ad prædicta duo principia per conversionem propositionum.

§§ 3. Species syllogismi. (Ib., c. 4)

Dicendum est de syllogismis: et primo de syllogismis de inesse, secundo de modalibus, tertio de hypotheticis. Syllogismorum autem de inesse quidam sunt ostensivi, quidam vero ad impossibile. Unde primo dicendum est de syllogismis ostensivis.

§ 13. — De Syllogismis de inesse sive ostensivis sive ad impossibile

§§ 1. Syllogismi ostensivi structura, figuræ et modi. (Ib., c. 4)

1. Omnis syllogismus ostensivus constat ex tribus orationibus, quarum duæ vocantur propositiones seu præmissæ, ultima vero dicitur conclusio. Verbi gratia: omne animal est substantia; omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia. Istæ duæ, scilicet, omne animal est substantia, et, omnis homo est animal, sunt duæ propositiones, quarum pri-

ma, scilicet, omne animal est substantia, dicitur major : secunda vero dicitur minor, seu assumpta ; tertia vero oratio, scilicet, omnis homo est substantia, dicitur conclusio. Et licet prædictæ tres orationes sint perfectæ, constantes ex subjecto et prædicato, non tamen habent nisi tres terminos, qui sunt « homo » « animal » et « substantia ». Et causa est, quia omnes isti termini sumuntur bis : unde terminus bis sumptus in præmissis, dicitur medium. Terminus in majori propositione sumptus cum medio dicitur major extremitas. Terminus vero sumptus in minori propositione cum medio dicitur minor extremitas. In conclusione vero iterum sumitur major extremitas cum minori : ita scilicet quod si conclusio est directa, major extremitas prædicatur de minori. Si vero indirecta, fit e converso. Unde medium nunquam ponitur in conclusione.

Ad sciendum autem causas dictorum nominum, sciendum quod homo est rationalis. Dicitur autem rationalis et non intellectualis : quia intellectus apprehendit sine discursu : ratio vero, licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio, quia quidquid apprehendit, apprehendit cum discursu ; non ergo venit ad perfectam apprehensionem alicujus rei, nisi discurrat a magis noto ad minus notum. Verbi gratia, ad cognoscendum perfecte quid sit homo, primo intelligimus quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, deinde quod sit animatum corpus, deinde animal, deinde rationalis : et sic venimus in cognitionem hominis discurrendo. Et talis discursus est a magis noto nobis ad minus notum. Magis autem nobis nota sunt magis universalia, quia sunt magis confusa. Discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Unde magis et prius cognoscimus ens quam substantiam, et substantiam quam corpus, et corpus quam animatum corpus, et animatum corpus quam animal, et animal quam hominem. De tali autem discursu est syllogismus, qui nihil aliud est quam oratio, seu congregatio orationum, ut Boetius dicit, in qua est talis discursus. Et licet in tali discursu multa possint esse media, et multæ præmissæ ad unam conclusionem ; tamen quia medium semper duarum extremitatum est medium, in tali discursu tot comprehenduntur syllogismi quot media. Unus enim est syllogismus unius medii, et duarum extremitatum. Et quia in prædicto discursu terminorum primus qui universalior est, et per consequens magis notus, primo intellectui occurrit, dicitur major extremitas : extremitas enim dicitur, quia primo occurit intellectui ; et major quia universalior et magis nota. Secundus autem terminus qui intellectui occurrit, est qui non est ita universalis, tamen secundum locum tenet post primum in universalitate, ut est corpus post substantiam. Huic autem secundo termino jam scimus inesse primum terminum, et hæc dicitur major propositio, quia prior cognitione. Sed quia nondum scimus secundum inesse alicui minus universali termino, discurrit adhuc ratio, et cognoscit, corpus inesse animali, ubi sistit, et hæc est minor propositio, et statim cognoscit substantiam inesse animali, et hæc est conclusio. Certe in istis terminis medium fuit corpus, et ipsum fuit causa, quod nos sciremus substantiam inesse ani-

mali. Ultimus autem terminus in prædicto discursu fuit animal, ubi stetit ratio, et propter hoc dicitur minor extremitas: extremitas enim dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Habemus ergo causas dictorum nominum, et rationes terminorum, et præmissarum, et conclusionis. — Ex dictis potest patere quod major propositio est prius nota conclusione natura et tempore: natura, quia termini ejus sunt magis universales, ut dictum est; tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura, non tamen tempore. Natura, quia causa prior est causato: propositiones autem sunt causa conclusionis; et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio scilicet ad minorem extremitatem. Non tamen est prius nota tempore. Quia enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali. Et sic patet de partibus syllogismi, et nominibus earum.

2. Habent autem syllogismi figuras et modos. Dicitur autem hic *figura ordo trium terminorum secundum subjectionem et prædicationem.* Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati variant species figurarum; nam tria puncta quæ faciunt triangulum si inter se æqualiter distabunt, erit species trianguli, quæ dicitur æquilaterus sive isopleuros; si vero duo æqualiter distabunt a tertio, quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum et ad tertium, est species trianguli, quæ dicitur isocheles; si vero omnes distantiæ punctorum sint inæquales, est species trianguli quæ dicitur gradatus, sive scalenon; sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et prædicando fiunt tres figuræ syllogismorum; licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur et in altera prædicatur, dicitur esse prima figura; et merito; quia tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi, scilicet subjecti et prædicati; prædicatur enim et subjicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione prædicatur, dicitur esse secunda figura: quia licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et prædicationis; tamen quia dignius est prædicari quam subjici, ideo hæc figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subjicitur, dicitur tertia figura et ultima; quia in ea medium non stat in medio sicut in prima, et subjicitur semper, quod est indignius. Plures figuræ non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus non possunt pluries variari.

3. *Modus* vero ut hic sumitur, est *ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate;* et dicitur modus, quia est quædam accidentalis determinatio ipsarum propositionum syllogismi.

§§ 2. Regulæ generales syllogismi, seu de syllogismis inutilibus. (Ib., c. 5)

Tractatur de syllogismo simpliciter, scilicet de forma ipsius syllogismi in quantum syllogismus est, non applicando ad aliquam materiam; et ideo illa erit vera forma syllogismi, quæ applicata cuicumque materiæ

semper si præmissæ erunt veræ, sequetur ex eis conclusio vera. Si vero syllogismus in aliqua materia, existentibus præmissis veris, sequitur conclusio falsa, licet in aliqua alia materia sequatur conclusio vera, talis non erit verus syllogismus, sed dicitur inutilis conjugatio. — Harum autem inutilium conjugationum quædam possunt fieri in omnibus figuris, quædam vero in duabus, vel solum in una figura.

Quæ fiunt in omnibus figuris, sunt quatuor. Prima est, si ambæ præmissæ sunt negativæ. Secunda, si ambæ præmissæ sunt particulares. Tertia, si ambæ sunt indefinitæ. Quarta si ambæ sunt singulares. Tales enim syllogismi sive conjugationes in quacumque figura fiant, in aliqua materia possunt concludere verum et in alia falsum : et propter hoc dicuntur inutiles. Verbi gratia : de ambabus negativis in prima figura aliquando concluditur verum sic : Nullus homo est lapis. Nullus asinus est homo. Ergo nullus asinus est lapis. Aliquando concluditur falsum sic : Nullus homo est lapis. Nulla margarita est homo. Ergo nulla margarita est lapis ; falsa est conclusio : quia omnis margarita est lapis. Et sic potest fieri in secunda et tertia figura. De hac, et de tribus dictis inutilibus conjugationibus datur una regula generalis : scilicet : In omnibus figuris ex puris negativis, particularibus, indefinitis et singularibus nihil sequitur. — Inutiles vero conjugationes, quæ aliquando non sunt in omnibus figuris, sed in aliquibus, sunt duæ. Una est quæ convenit primæ et tertiæ figuræ ; scilicet quando minor propositio est negativa. Secunda vero convenit primæ et secundæ figuræ ; scilicet quando major propositio est particularis. Et de eis dantur regulæ generales. Prima regula : In prima et tertia figura, minori existente negativa, nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutiles conjugationes. Secunda regula : in prima et secunda figura, majori existente particulari, nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe.

Dantur autem aliæ duæ regulæ generales ; quarum prima est : Si altera præmissarum est negativa, etiam conclusio est negativa. Secunda est : Si altera præmissarum fuerit particularis, conclusio erit particularis. Causa est : ut enim dictum est, major extremitas inest minori in conclusione in virtute medii, in quantum scilicet inest medio in majori propositione, et medium inest minori extremitati in minori propositione : sive alio modo sumatur inhærentia dictorum terminorum sicut fit in aliis figuris ; eo modo quo medium inerit alicui extremitati, vel e converso, una extremitas inerit alteri. Sed si aliqua præmissarum fuerit particularis, debet medium inesse extremitati vel extremitas inesse medio particulariter : ergo conclusio quæ dicit extremitatem inesse extremitati, erit particularis : et hoc in syllogismis affirmativis sufficit quantum ad secundam regulam. — In syllogismis autem negativis eodem modo virtute medii concluditur : si enim medium uni extremitati inest, et e converso ab

altera removetur, necesse est extremitatem ab extremitate removeri, et sic erit conclusio negativa : et hoc quantum ad primam regulam. In eisdem etiam syllogismis, si medium particulariter inerit vel e converso, vel particulariter removeatur ab aliqua extremitate vel e converso, necessario sequitur extremitatem ab extremitate particulariter removeri : et sic conclusio erit particularis negativa. Veræ itaque sunt regulæ prædictæ.

§§ 3. De syllogismis primæ figuræ. (Ib., c. 6, n. 1)

Nunc dicendum est de syllogismis utilibus : et primo de his qui sunt in prima figura ; hi autem sunt quatuor. — Primus est, quando major et minor propositiones sunt universales affirmativæ et sequitur conclusio universalis affirmativa, sic, ponendo in terminis transcendentibus. Omne b. est a. : omne c. est b. : ergo omne c. est a. Probatur autem syllogismus per hoc principium quod est dici de omni. Ut enim dictum est, dici de omni est, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum ; sic enim in proposito est : ergo etc. Ponamus ergo in terminis significativis, et sit b. animal, a. vero substantia, c. autem sit homo : fiat ergo syllogismus sic. Omne animal est substantia, Omnis homo est animal, Ergo omnis homo est substantia. Certum est quod si ista est vera, Omne animal est substantia, nihil erit sumere sub animali, de quo non dicatur substantia. Si ergo omnis homo est animal, tunc omnis homo est sub animali. Debet ergo sumi, sicut substantia prædicatur de animali, ita prædicabitur de homine. — Secundus modus est, quando ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, concluditur universalis negativa sic : nullum b. est a. : omne c. est b. : ergo nullum c. est a. : et probatur per alterum principium quod est dici de nullo. In terminis autem significativis ostenditur sic. Sit b. animal, a. vero lapis, c. autem sit homo. Si enim nullum animal est lapis, nihil erit sumere sub animali, a quo non removeatur lapis. Sicut enim « omnis » quod est signum universale affirmativum, est distributivum, et distribuit affirmative pro singulis contentis sub eo cui jungitur ; ita etiam « nullus » pro singulis talibus distribuit negative. — Tertius modus est, quando ex majori universali affirmativa et ex minori particulari affirmativa concluditur particularis affirmativa sic. Omne b. est a. : quoddam c. est b. : ergo quoddam c. est a. ; et probatur per dici de omni. — Quartus modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic : nullum b. est a. : quoddam c. est b : ergo quoddam c. non est a. Et probatur per dici de nullo. Sciendum quod licet isti duo ultimi syllogismi probari possint per dici de omni et per dici de nullo, ut dictum est ; tamen Philosophus (1 Prior.) reducit eos ad duos modos primos, in quibus verius salvatur dici de omni et dici de nullo, propter universalitatem minoris propositionis eorum.

§§ 4. De syllogismis secundæ figuræ. (Ib., c. 6, n. 2)

Secunda figura quatuor habet modos. — Primus constat ex majori universali negativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic. Nullum b. est a. Omne c. est a. Ergo nullum c. est b. In isto enim syllogismo non potest ostendi dici de nullo : quia sub b. cui jungitur signum universale, scilicet « nullum », nihil sumitur a quo possit removeri subjectum c : et ideo ad hoc quod probetur per dici de nullo reducitur ad secundum modum primæ figuræ. Hoc autem dupliciter potest fieri. Vel conversione majoris simpliciter, ut dicatur sic : nullum a. est b. : omne c. est a. : ergo nullum c. est b. Et probatur etiam per tertium principium supradictum quod erat : « quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia est bona ». Sciendum quod omnis syllogismus est quædam consequentia, in qua antecedens sunt ambæ præmissæ, consequens vero est conclusio ; unde si ex opposito conclusionis cum altera præmissarum infertur oppositum alterius præmissæ in ordinatione in qua salvatur dici de omni vel dici de nullo, prima consequentia, seu syllogismus erit bonus. Sic enim in proposito. Consequens enim sive conclusio est, Nullum c. est b. : quæ duo habet opposita, scilicet contrarium, et contradictio. Sumatur ejus contrarium, scilicet, Omne c. est b. Sumatur modo major prædicti syllogismi, scilicet, Nullum b. est a., et opposita contraria conclusionis fiat minor, et dicatur sic : Nullum b. est a. Omne c. est b. Ergo nullum c. est a. Iste syllogismus est in secundo modo primæ figuræ, et ex opposito consequentis seu conclusionis infertur illa, nullum c. est a., quæ est opposita unius præmissæ, scilicet minoris : quia est contraria minori primi syllogismi, quæ erat, Omne c. est a. Ergo ex opposito consequentis cum una præmissarum infertur oppositum alterius præmissæ : prima ergo consequentia seu syllogismus fuit bonus. — Secundus modus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali negativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic : Omne b. est a, Nullum c. est a, Ergo nullum c. est b. Iste syliogismus reducitur ad secundum modum primæ figuræ per conversionem minoris simpliciter, et per transpositionem præmissarum ; ut scilicet ista quæ erat major, fiat minor sic : Nullum a. est c. Omne b. est a. Ergo nullum b. est c. Major istius syllogismi fuit illa in qua conversa fuit minor primi syllogismi, quæ erat, Nullum c. est a. Per tertium vero principium seu per syllogismum conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic. Sumatur propositio contraria conclusioni, quæ est, Omne c. est b. : et fiat minor sic. Omne b. est a. Omne c. est b. Ergo omne c. est a. Hæc autem quæ concluditur in isto secundo syllogismo, scilicet, omne c. est a., est contraria huic, nullum c. est a., quæ erat minor : ex opposito ergo consequentis etc. — Tertius modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic. Nullum b. est a. Quoddam c. est a. Ergo quoddam c. non est b. Hic reducitur ad quartum modum primæ figuræ per conversionem majoris simpliciter :

Nullum a. est. b. Quoddam c. est a. Ergo quoddam c. non est b. Reducitur autem per syllogismum conversivum ad secundum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis quod est, quoddam c. non est b. est istud, omne c. est b. : et fiat minor sic ; Nullum b. est. a. Omne c. est. b. Ergo nullum c. est. a. : quæ est opposita minoris syllogismi primi quæ erat, quoddam c. est a. — Quartus modus est, quando ex majori universali affirmativa, et ex minori particulari negativa concluditur particularis negativa sic. Omne b. est a. Quoddam c. non est a. Ergo quoddam c. non est b. Iste syllogismus non potest reduci per conversionem præmissarum : major enim quæ est universalis affirmativa, non potest converti nisi in particularem affirmativam, et minor est particularis. Ex pluribus autem particularibus, ut dictum est, nihil sequitur. Reducitur ergo per syllogismum quod aliquando vocatur per impossibile, sicut reducti fuerunt cæteri tres syllogismi supradicti, et reducitur ad primum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis, quæ erat, quoddam c. non est b., est illud, omne c. est b., quod fiat minor sic. Omne b. est a. : omne c. est b. : ergo omne c. est a. Hæc autem est opposita minoris, quæ erat, quoddam c. non est a. Et sic patet de syllogismo primæ et secundæ figuræ.

§§ 5. De syllogismis tertiæ figuræ. (Ib., c. 7, n. 1)

Tertia vero figura sex habet modos. — Primus constat ex majori universali affirmativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis affirmativa sic. Omne b. est a. ; omne b. est c. ; ergo quoddam c. est a. Iste syllogismus per conversionem minoris per accidens reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic. Omne b. est a. : Quoddam c. est b.; Ergo quoddam c. est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ. Sumatur enim oppositum conclusionis, quod est, Nullum c. est a.; et fiat major sic: Nullum c. est a.; omne b. est c.; ergo nullum b. est a. Hæc autem est contraria majoris primi syllogismi quæ erat, omne b. est a. Sciendum quod in reductione per syllogismum conversivum hæc differentia est inter syllogismos secundæ et tertiæ figuræ : nam in syllogismis secundæ figuræ ex opposito conclusionis fit minor propositio, et infertur oppositum minoris propositionis ; in syllogismis vero tertiæ figuræ ex opposito conclusionis fit major propositio, et infertur oppositum majoris propositionis. — Secundus modus constat ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis negativa sic. Nullum b. est a.; omne b. est c.; ergo quoddam c. non est a. Hæc per conversionem minoris per accidens reducitur ad quartum modum primæ figuræ sic. Nullum b. est a. : quoddam c. est b.; ergo quoddam c. non est a. Sed per syllogismum conversivum reducitur ad primum modum primæ figuræ, si accipiatur oppositum conclusionis, et fiat major sic : Omne c. est a. ; omne b. est c. ; ergo omne b. est a. Hæc conclusio est contraria majori primi syllogismi. — Tertius modus constat ex majori particulari affirmativa, et minori universali affirmativa, ex quibus se-

quitur conclusio particularis affirmativa sic. Quoddam b. est a.; omne b. est c.; ergo quoddam c. est a. Hæc per conversionem reducitur ad tertium modum primæ figuræ convertendo majorem simpliciter, et transponendo propositiones sic. Omne b. est c.; quoddam a. est b.; ergo quoddam a. est c. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic. Nullum c. est a.; omne b. est c.; ergo nullum b. est a. Hæc conclusio est contradictoria majoris, quæ erat, quoddam b. est a. — Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem affirrmativam sic. Omne b. est a.; quoddam b. est c.; ergo quoddam c. est a. Hæc per conversionem minoris reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic. Omne b. est a.; quoddam c. est b.; ergo quoddam c. est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad quartum primæ sic. Nullum c. est a.; quoddam b. est c.; ergo quoddam b. non est a. Hæc conclusio est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, Omne b. est a — Quintus modus constat ex majori particulari negativa, et minori universali affirmativa concludentibus particularem negativam sic. Quoddam b. non est a.; omne b. est c.; ergo quoddam c. non est a. Hæc non potest reduci per conversionem, quia major ejus non potest converti, cum sit particularis negativa : minor vero convertitur in particularem. Ex puris autem particularibus nihil sequitur. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad primum primæ sic. Omne c. est a..; omne b. est c.: ergo omne b. est a. Et hæc est contradictio majoris primi syllogismi, quæ erat, quoddam b. non est a. — Sextus modus constat ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem negativam sic. Nullum b. est a; quoddam b. est c.; ergo quoddam c. non est a. Hæc per conversionem minoris reducitur ad quartum primæ sic. Nullum b. est a. quoddam c. est b., ergo quoddam c. non est a. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad tertium primæ sic. Omne c. est a.; quoddam b. est c.; ergo quoddam b. est a.; quæ est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, Nullum b. est a. Et sic patet de syllogismis directe concludentibus in omnibus figuris, et de eorum probationibus.

§§ 6. De reductione omnium syllogismorum ad duos primos modos primæ figuræ. (Ib., c. 7, n. 2)

Philosophus autem reduxit omnes syllogismos ad duos universales primæ figuræ. Unde tertium modum primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundæ figuræ ; et quartum modum ejusdem primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundæ ; illi autem reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, in quibus salvatur perfecte dici de omni, et dici de nullo.

Quod autem reducantur prædicti duo modi primæ figuræ, ad universales secundæ, puta tertius primæ figuræ, patet sic. Omne b.

est a. ; quoddam c. est b. ; ergo quoddam c. est a. Oppositum conclusionis est : Nullum c. est a. ; quæ fiat minor ; et fiat syllogismus in secundo secundæ figuræ sic. Omne b. est a. ; nullum c. est a. ; ergo nullum c. est b. ; quæ est opposita minoris, quæ erat « quoddam c. est b. » — Quartus vero reducitur ad primum. Est enim quartus modus sic. Nullum b. est a. ; quoddam c. est b. ; ergo quoddam c. non est a. Oppositum conclusionis est : Omne c. est a. : quæ fiat minor, et fiat syllogismus in primo secundæ figuræ sic. Nullum b. est a. ; omne c. est a. ; ergo nullum c. est b. Patet ergo qualiter omnes syllogismi reducantur ad duos modos universales primæ figuræ.

§§ 7. De syllogismis indirecte concludentibus. (Ib., c. 8)

Est autem indirecte concludere, minorem extremitatem prædicari de majori in conclusione. Tales autem syllogismi sunt numero decem ; quinque enim sunt in prima figura, duo in secunda figura, et tres in tertia figura. — Sciendum quod omnis syllogismus concludens aliquam conclusionem quæ converti potest, etiam potest concludere illam in quam convertitur. Cum ergo omnes conclusiones dictorum syllogismorum possunt converti, exceptis particularibus negativis, omnes tales syllogismi poterunt concludere indirecte. Tales autem in prima figura sunt tres : scilicet primus modus, secundus et tertius : in secunda sunt duo, scilicet primus et secundus. In tertia sunt tres, scilicet primus et tertius et quartus. Adducuntur autem in prima figura duo modi, qui sunt contra duo principia sive regulas datas in prima figura. Nam ambo habent minorem negativam, quod est contra illam regulam : In prima figura, minori existente negativa, nihil sequitur. Et alter eorum habet majorem particularem contra aliam regulam.

Doctores autem moderni, scilicet Boetius, prætermissis quinque, scilicet secundæ et tertiæ figuræ. de solis quinque primæ figuræ fecerunt mentionem.—Quorum primus constat ex majori universali affirmativa et minori universali affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic. Omne b. est a. ; omne c. est b. ; ergo quoddam a. est c. Reducitur autem ad primum primæ, si conclusio particularis convertatur in universalem. — Secundus constat ex majori universali negativa, et minori universali affirmativa concludentibus indirecte universalem negativam sic. Nullum b. est a. ; omne c. est b. ; ergo nullum a. est c. Reducitur ad secundum primæ conversa conclusione simpliciter. — Tertius modus constat ex majori universali affirmativa, et minori particulari affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic. Omne b. est a ; quoddam c. est b. ; ergo quoddam a. est c. Reducitur ad tertium primæ conversa conclusione simpliciter.— Quartus modus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali negativa, concludentibus indirecte particularem negativam sic. Omne b. est a. ; nullum c. est b. ; ergo quoddam a. non est c. Et reducitur ad quartum primæ, conversa majori per accidens, et minori simpliciter, et transpositis pro-

positionibus, ut de minori fiat major, et de majori minor sic. Nullum b. est c. ; quoddam a. est b. ; ergo quoddam a. non est c.— Quintus modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic. Quoddam b. est a. ; nullum c. est b. ; ergo quoddam a. non est c. Et reducitur ad quartum primæ per conversionem simpliciter utriusque propositionis, et transpositis utriusque sic. Nullum b. est c. ; quoddam a. est b. ; ergo quoddam a. non est c. Et sic patet de syllogismis indirecte concludentibus.

§§ 8. De inventione medii termini in syllogismis omnium figurarum tam affirmativis quam negativis. (Ib., c. 9)

Scitis syllogismis, ut facilius possimus quamcumque conclusionem concludere et syllogizare, sciendum quod omnis conclusio in se continet ambas extremitates, ut dictum est : totus autem syllogismus ex tribus terminis fit. Habita ergo quacumque oratione concludenda, ad complendum syllogismum egemus uno termino, scilicet medio. Qualiter autem talis medius terminus inveniatur, videamus. — Ubi nota quod Philosophus (1 Prior.) tribus utitur nominibus terminorum : scilicet antecedente, consequente et repugnante. Dicitur autem terminus antecedens qui potest subjici, ut homo est antecedens ad animal ; consequens autem dicitur terminus, qui potest de alio prædicari ; et sic animal est consequens ad hominem. Et quia termini convertibiles inter se et subjici et prædicari possunt, ut proprium quod potest prædicari de specie, et species de ipso, et similiter se habet de definitione et definito ; ideo unus respectu alterius, et dicitur antecedens, et dicitur consequens. Repugnans vero terminus dicitur, qui alteri subjici non potest, nec de eo prædicari, ut homo et asinus, quorum neuter de altero potest prædicari, nec ipsi subjici. — Sciendum quod modi syllogismorum directe concludentium, ut dictum est, sunt quatuordecim : scilicet quatuor in prima figura, quatuor in secunda, et sex in tertia.

In prima igitur figura sunt duo modi affirmativi directe concludentes : scilicet primus et tertius ; et duo negativi, scilicet secundus et quartus. Ad inveniendum medium in affirmativis, considerandus est unus terminus qui sit antecedens ad prædicatum, et consequens ad subjectum. Verbi gratia : si debet syllogizari hæc, scilicet, omnis homo est substantia, jam habetur minor et major extremitas. Consequens autem ad subjectum et antecedens ad prædicatum, est animal : ergo est medius terminus per hunc syllogismum in primo primæ figuræ sic. Omne animal est substantia. Omnis homo est animal. Ergo omnis homo est substantia. Si vero debet concludi hæc, quidam homo est substantia : in tertio modo ejusdem figuræ est medius terminus animal, et fiet syllogimus sic : Omne animal est substantia. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo est substantia. — In syllogismis vero negativis ejusdem figuræ sumitur pro medio repugnans prædicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia : si debet concludi hæc, nullus homo est lapis, vel, quidam homo non est lapis ; sumatur pro medio animal : repugnat enim animal lapidi, et

potest prædicari de homine. Fiat ergo syllogismus in secundo primæ sic: Nullum animal est lapis. Omnis homo est animal. Ergo nullus homo est lapis. In quarto vero sic: nullum animal est lapis. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in prima figura.

In secunda autem figura sunt quatuor modi omnes negativi, quorum primus et tertius habent majorem propositionem negativam, minorem vero affirmativam. Secundus autem et quartus e converso majorem habent affirmativam, minorem vero negatívam: et ideo aliter utrobique sumitur medium. Unde in primo et tertio sumitur pro medio repugnans prædicato et consequens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi ista: Nullus homo est lapis, vel ista, quidam homo non est lapis: pro medio sumatur animal, et syllogizetur in primo secundæ sic: Nullus lapis est animal. Omnis homo est animal. Ergo nullus homo est lapis. In tertio modo sic: Nullus lapis est animal. Quidam homo est animal. Ergo quidam homo non est lapis. — In secundo vero et quarto modo sumatur pro medio consequens ad prædicatum et repugnans subjecto. Verbi gratia, si debet concludi ista: Nullus homo est lapis, vel ista, quidam homo non est lapis, sumatur pro medio inanimatum, quod potest prædicari de lapide et repugnat homini; et syllogizetur in secundo modo sic: Omnis lapis est inanimatus. Nullus homo est inanimatus. Ergo nullus homo est lapis. In quarto modo sic. Omnis lapis est inanimatus. Quidam homo non est inanimatus. Ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in secunda figura.

In tertia vero figura sunt sex modi omnes concludentes particulariter: quorum tres sunt affirmativi, et tres negativi. In tribus affirmativis, scilicet primo, tertio, quarto, sumitur pro medio antecedens ad utrumque. Verbi gratia, si debet concludi hæc in primo modo, scilicet, quoddam animal est substantia, sumatur pro medio homo, de quo animal et substantia prædicari possunt, et syllogizetur sic: Omnis homo est substantia. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. In tertio modo sic: Quidam homo est substantia. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. In quarto vero sic: Omnis homo est substantia. Quidam homo est animal. Ergo quoddam animal est substantia. — In tribus vero negativis sumitur pro medio repugnans prædicato et antecedens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi hæc: quoddam animal non est lapis, sumatur pro medio homo, quod repugnat lapidi, et de quo animal prædicatur; et syllogizetur etiam in secundo modo sic: Nullus homo est lapis. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal non est lapis. In quinto vero sic. Quidam homo non est lapis. Omnis homo est animal. Ergo quoddam animal non est lapis. In sexto autem sic: Nullus homo est lapis. Quidam homo est animal. Ergo quoddam animal non est lapis. Et sic patet de inventione medii in tertia figura.

Notandum quod ad inveniendum cito antecedens et consequens, termini convertibiles possunt esse antecedens et consequens indifferenter: quia definitio et descriptio et interpretatio sunt termini convertibiles cum

definito, descripto et interpretato. Accipias terminum cujus vis invenire antecedens et consequens, et definias ipsum vel describas, vel interpreteris; postmodum utere regulis supradictis. Et sic patet de inventione medii in syllogismis de inesse ostensivis.

Cfr. Opusc., de Inventione medii. — II Post. Anal., l. 9.

§§ 9. De differentia syllogismi ad imposibile ab ostensivo. (Ib., c. 10)

Dicto de syllogismis ostensivis, et de inventione medii eorum, dicendum est de syllogismis ad impossibile. — Differt enim syllogismus ad impossibile ab ostentivo. Nam ostensivus ex duabus præmissis veris concludit conclusionem veram. Syllogismus vero ad impossibile non sic facit; sed ex altera præmissarum falsa concludit falsum evidenter. Deinde ex contradictione falsi conclusi iterum concludit contradictionem præmissæ falsæ. Verbi gratia de utroque. Dato quod adversarius diceret hanc falsam propositionem, scilicet « omnis homo currit », contra eam per syllogismum *ostensivum* arguo sic : quia sumo duas præmissas veras, et concludo contradictionem propositionis prædictæ sic. Nullum quiescens currit. Quidam homo quiescit. Ergo quidam homo non currit. Hæc conclusio contradicit propositioni adversarii quæ erat « omnis homo currit »: et quia mea est vera, sua est falsa, et e converso. — Si vero volo eam reprobare per syllogismum *ad impossibile*, sumo eam cum altera propositione vera, et facio eas præmissas alicujus syllogismi, et concludo conclusionem falsam evidenter, et assumo contradictoriam istius conclusionis falsæ, et ex ea concludo contradictoriam falsæ præmissæ sic : Omne currens movetur. Omnis homo currit. Ergo omnis homo movetur. Sed quidam homo non movetur. Ergo quidam homo non currit. Modo ex falsitate hujus præmissæ ostendo veritatem hujus meæ propositionis, et ex istius veritate ostendo falsitatem illius. Ratio enim veritatis istius ultimæ conclusionis syllogismi ad impossibile est : quia in syllogismis ordinatis in modo et in figura nunquam conclusio erit falsa, nisi aliqua præmissarum fuerit falsa. Concluditur autem primo ostensive conclusio falsa, scilicet « omnis homo movetur » ; aliqua ergo præmissarum fuit falsa. Non mea, scilicet « omne currens movetur » ; ergo propositio adversarii, scilicet « omnis homo currit » est falsa ; ergo ejus contradictoria, scilicet « quidam homo non currit », quæ est ultima conclusio syllogismi ad impossibile ab ostensivo est vera.

§ 14. — De Syllogismis modalibus

Nunc dicendum est de syllogismis modalibus. Ubi sciendum quod, quia eodem modo sumuntur propositiones de necessario et impossibili, et illæ de possibili et contingenti; ideo duobus modis fiunt syllogismi modales inter se differentes. Primo dicemus de syllogismis de necessario,

ad quos reduci possunt illi de impossibili. Secundo de syllogismis de contingenti, ad quos reducuntur illi de possibili contingenter sumpto.

§§ 1. De syllogismis modalibus, quantum ad propositiones de necessario. (Ib., c. 13)

Sciendum quod syllogismi de necessario aliqui habent ambas propositiones necessarias ; et tunc in quacumque figura vel modo fiant, semper conclusio est necessaria. Verbi gratia: Necesse est omnem hominem esse animal. Necesse est omne risibile esse hominem. Ergo necesse est omne risibile esse animal : et sic de singulis, etc. Notandum quod duplex est necessarium : scilicet necessarium simpliciter, quando aliquid inest alicui simpliciter, et non secundum aliquod tempus vel locum, vel hujusmodi : sicut necessarium est hominem esse animal. Aliud est necessarium secundum quid, vel secundum tempus ; sicut dicimus quod omne quod est, quando est, necesse est esse ; vel secundum locum vel secundum aliquod hujusmodi : et isto modo non sumitur propositio necessaria. Socrates enim quando currit, necessario currit, et tamen hæc propositio « Socrates currit », non est necessaria sed contingens.

Si vero syllogismi de necessario alteram propositionem habent necessariam, et alteram de inesse : licet semper concludant majorem extremitatem inesse minori, non tamen semper concludunt ex necessitate : sed quandoque sic, et quandoque non. — Ubi nota, quod in prima figura, majori propositione existente necessaria et minori de inesse, sequetur semper conclusio necessaria. Majori vero existente de inesse, quantumcumque minor sit necessaria, non tamen conclusio erit necessaria : quia inveniuntur termini ubi est sic, et ubi non est sic. Verbi gratia : Omnis homo est animal. Omne risibile necessario est homo. Ergo omne risibile necessario est animal. Isti autem sunt termini ubi sic. Termini vero ubi non, sunt isti. Omnis homo est albus. Omne risibile necessario est homo. Ergo omne risibile necessario est album. Hæc autem conclusio non est necessaria simpliciter. Et sic est de aliis modis primæ figuræ, tam affirmativis quam negativis.

In secunda vero figura in tribus primis modis negativis, propositione negativa existente necessaria, sive sit major, sive sit minor, conclusio erit necessaria, ipsa affirmativa existente de inesse. Affirmativa vero existente necessaria, et negativa de inesse, non sequitur conclusio necessaria. Et hoc clare potest apparere reducendo prædictos syllogismos ad modos primæ figuræ ; nam semper in syllogismis reductis, negativa erit major. In prima autem figura, ut dictum est, si major est necessaria, et conclusio ; si vero non, nec conclusio. — In quarto vero modo secundæ figuræ quacumque propositione necessaria, sive affirmativa sive negativa, dummodo altera sit de inesse, non semper sequitur conclusio necessaria : nam si universalis affirmativa non erit necessaria, in eisdem terminis fiet syllogismus in quibus fiet secundus modus ejusdem figuræ, universali affirmativa

existente necessaria. Sed, ut dictum est, si affirmativa est necessaria, non sequitur conclusio necessaria: quod patet per reductionem ejus ad secundum modum primæ figuræ: ergo nec hic sequitur. Si vero particularis negativa est necessaria, non sequitur semper conclusio necessaria, ut patet in his terminis, scilicet: Omne album est homo; quidam asinus necessario non est homo: tamen non sequitur: Ergo quidam asinus necessario non est albus.

In tertia vero figura sunt syllogismi affirmativi, et sunt negativi. — Affirmativorum autem quidam habent ambas propositiones universales, quidam vero alteram. Qui habent ambas propositiones universales, quacumque earum existente necessaria, sive majori sive minori, sequitur conclusio necessaria; quod patet per reductionem ejus ad primam figuram. Qui vero habent alteram universalem, ea existente necessaria sive majori sive minori, sequitur conclusio necessaria. Si vero particularis sit necessaria, non sequitur conclusio necessaria: quia si reducitur ad primam figuram, major est de inesse: ubi, ut dictum est, non sequitur conclusio necessaria. — Negativorum vero quidam habent propositionem negativam universalem, quidam autem particularem Unde qui habent propositionem negativam universalem, ea existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Qui vero habent negativam particularem et affirmativam universalem, quacumque earum existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Verbi gratia sic: Quidam homo non vigilat. Omnis homo necessario est animal. Ergo quoddam animal necessario non vigilat. Et hoc est affirmativa existente necessaria. Negativa autem existente necessaria sic: Quoddam album necessario non est animal, Omne album vigilat; non sequitur: Ergo quoddam vigilans necessario non est animal: cum omne vigilans necessario sit animal. Et sic patet de syllogismis modalibus de necessario.

§§ 2. De syllogismis modalibus, quantum ad propositiones de contingenti (Ib., c. 14)

1. Sequitur de syllogismis contingentibus. Ubi nota quod duplex est contingens: scilicet contingens quod inest, et contingens quod potest inesse. Dicitur autem hic contingens quod inest, quando prædicatum, licet non sit de essentia subjecti vel proprium ejus, tamen est terminus qui potest prædicari et negari de subjecto, licet nunc actu de eo prædicetur: et talis propositio, licet sit de materia contingenti, tamen dicitur de contingenti quod inest. Contingens autem quod potest inesse, dicitur cum prædicatum est de contingenti, sicut de albo respectu hominis: tamen in propositione non dicitur actu inesse, sed possibiliter: ut cum dico « contingit hominem esse album », non est sensus quod homo sit albus, sed quod potest esse albus.

2. Sciendum quod in prima figura, utraque propositione existente de contingenti, etiam conclusio erit de contingenti sic. Contingit omne album esse musicum. Contingit omnem hominem esse album. Ergo contingit omnem hominem esse musicum. Et sic est de aliis modis. —

In secunda vero figura si ambæ propositiones sunt de contingenti, sive sint affirmativæ, sive altera earum sit negativa ; sive sint universales, sive altera earum sit particularis; nunquam conclusio erit de contingenti. Verbi gratia : Contingit nullum hominem esse album. Contingit omne risibile esse album. Ergo contingit nullum risibile esse hominem. Non sequitur : quia necesse est omne risibile esse hominem. Et sic de omnibus aliis. — In tertia vero figura, præmissis existentibus de contingenti, sive sint affirmativæ, sive altera earum sit negativa, sive universales, sive altera earum sit particularis : semper sequitur conclusio de contingenti, ut : Contingit omnem hominem esse album. Contingit omnem hominem esse musicum. Ergo contingit musicum esse album. Et sic est in aliis modis.

3. Si vero altera præmissarum sit de contingenti, et altera de inesse ; non semper sequitur conclusio de contingenti.

Unde in prima figura, majori existente de contingenti, sive sit affirmativa, sive negativa, minori vero de inesse simpliciter, semper sequitur conclusio de contingenti. Ut : Contingit omnem hominem esse album. Omne risibile est homo. Ergo contingit omne risibile esse album. Majori vero existente de inesse, et minori de contingenti, non semper sequitur conclusio de contingenti, ut perfectus sit syllogismus, sic : Omne sanum est animal ; Contingit omnem equum esse sanum ; non sequitur : ergo contingit omnem equum esse animal. Sciendum, quod in qualibet propositione de contingenti potest salvari dupliciter *dici de omni*, secundum duplicem ejus sensum supradictum. Unde cum dico : Contingit omnem hominem esse album, comparo hominem ad dici, de quibus potest prædicari ; vel secundum esse ipsius albi, ut sit sensus : « omne quod est homo, contingit actu esse album » ; vel secundum possibilem inhærentiam, ut sit sensus : « omne quod est homo, contingit posse esse album ». Propositio de inesse habet solum unum dici de omni, scilicet secundum comparationem subjecti ad sua inferiora secundum actualem inhærentiam prædicati : et ex his sequitur, quod, virtute dici de omni, illa propositio de inesse potest sumi sub illa de contingenti. Unum enim dici de omni continetur sub duobus, quia ad minus in uno est consequentia. Sed illa de contingenti non potest sumi sub illa de inesse : duo enim dici de omni non continentur sub uno. Et ista est causa quare, majore existente de contingenti, minori vero de inesse, non sequitur conclusio de contingenti virtute syllogistica, licet sequatur gratia materiæ. Sciendum quod propositio de inesse est duplex : scilicet de inesse ut nunc, scilicet quando prædicatum ut nunc solum inest subjecto, ut « Socrates currit », et inesse simpliciter. Unde ad hoc quod sequatur conclusio de contingenti, minori existente de inesse, debet esse de inesse simpliciter, quia prædicatum semper sequitur subjectum : ideo sequitur quod quidquid contingit prædicato, contingit subjecto. Sed quia in propositione de inesse ut nunc, prædicatum non semper sequitur subjectum, non erit semper verum quod quidquid contingit prædicato, contingit subjecto. Nec est instantia quod si minor esset de contingenti, quæ tantum valet

quantum illa de inesse ut nunc, et major esset de c ntingenti, sequitur conclusio. Nam si minor est de contingenti, semper prædicatum contingit subjecto : nam hæc « contingit hominem currere » semper est vera, quia semper contingit hominem posse currere; tamen ista « homo currit » non semper est vera : ideo aliter se habet de utralibet.

In secunda autem figura in tribus primis modis, negativa existente de contingenti, affirmativa vero de inesse, non fit syllogismus. Et causa est quia omnes syllogismi in tantum concludunt, in quantum reducuntur ad primam figuram, ubi est dici de omni et dici de nullo. Tales autem syllogismi non possunt reduci ad primam figuram : non enim convertitur universalis negativa de contingenti, ut de subjecto fiat prædicatum, et de prædicato fiat subjectum ; sed convertitur in terminis. Unde hæc « contingit nullum hominem esse album », convertitur in hanc « contingit omnem hominem esse album ». Unde secundum hoc, universali negativa existente de contingenti, in tribus videlicet modis, non fit syllogismus, quia non potest probari per dici de omni. Affirmativa vero existente de contingenti, et negativa de inesse, fit syllogismus, quia potest reduci talis syllogismus ad primam figuram, per propositionem negativam similiter conversam ; tamen non erit conclusio de contingenti, ut supra dictum est. — In quarto autem modo, nullo modo fit syllogismus, sive major sive minor sit de contingenti. Talis enim syllogismus non potest reduci ad primam figuram per conversionem, sed per syllogismum conversivum. Sed, quacumque existente de contingenti, et altera de inesse, non potest fieri talis reductio : ergo ex eo nihil sequitur. Quod autem, majori existente de contingenti, talis reductio fieri non possit, patet. Sit talis syllogismus : Contingit omnem hominem esse album ; Quidam lapis non est albus : Ergo quidam lapis non est homo ; cujus oppositum est : Omnis lapis est homo. Fiat ergo syllogismus in prima figura sic : Contingit omnem hominem esse album. Omnis lapis est homo ; Ergo contingit omnem lapidem esse album. Sed hæc non opponitur huic « quidam lapis non est albus » quæ erat minor : nam, ut dictum est, in propositione de contingenti salvatur dici de omni secundum possibilem inhærentiam : in futuro enim posset esse verum, quod omnis lapis fieret albus, et quod modo quidam lapis non sit albus : et sic isto modo non valet conjugatio. Apparet etiam quod talis syllogismus non valeat : nam, propositionibus existentibus veris, aliquando sequitur conclusio falsa, sic : Contingit omnem hominem esse album ; Quoddam risibile non est album ; sequitur : Ergo contingit quoddam risibile non esse hominem : quod est simpliciter falsum. Similiter si minor est de contingenti, nihil sequitur, et fit syllogismus sic : Omnis homo est animal ; Contingit quoddam album non esse animal ; Ergo contingit quoddam album non esse hominen : ut puta ovum quod est album, contingit quod aliquando erit animal, aliquando non erit. Si sumatur hæc de inesse, scilicet, quoddam album non est homo , syllogismus non tenet. Opposita enim ejus est : Omne album est homo ; ergo omne album est animal , quæ non opponitur huic : Contingit quoddam album non esse animal , ut supra dictum est.

Si vero sumatur conclusio de contingenti, scilicet, Contingit quoddam album non esse animal; cujus opposita est, Necesse est omne album esse animal; idem sequitur; et fiat syllogismus in prima figura sic : Omnis homo est animal. Necesse est omne album esse hominem. Sequitur ergo: Omne album est animal; ut supra de mixtionibus necessarii et de inesse dictum est; quæ propositio non opponitur illi minori, scilicet « contingit quoddam album non esse animal » : et sic est inutilis conjugatio.

In tertia vero figura, majori existente de contingenti, minori vero de inesse, sequitur conclusio de contingenti : nam conversa minori in quinque modis syllogismorum, fit reductio ad primam figuram. Verbi gratia, fiat syllogismus sic : Contingit omnem hominem esse album. Omnis homo est animal. Ergo contingit quoddam animal esse album : conversa minori per accidens, fit tertius modus primæ figuræ sic : Contingit omnem hominem esse album, Quoddam animal est homo, Ergo contingit quoddam animal esse album ; et sic est de aliis quatuor modis. — Quintus autem modus tertiæ figuræ reducitur ad primam per syllogismum conversivum sic : Contingit quemdam hominem non esse album. Omnis homo est animal. Ergo contingit quoddam animal non esse album. Cujus oppositum est : Necesse est omne animal esse album. Deinde ponatur sub ea minor primi syllogismi, scilicet, Omnis homo est animal ; et sequitur : Ergo necesse est omnem hominem esse album ; quæ est contradictoria majoris primi syllogismi. Et sic patet de mixtione propositionum de contingenti et de inesse in tribus figuris.

§§ 3. De mixtione contingentis et necessarii in tribus figuris syllogismorum. (Ib., c. 15)

Sequitur de mixtione contingentis et necessarii. — Notandum quod in prima figura quantum ad modos affirmativos, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, syllogismus erit perfectus, et concludet conclusionem de contingenti. Verbi gratia : Contingit omne animal esse album. Necesse est omnem hominem esse animal. Ergo contingit omnem hominem esse album. Si vero sit e converso, scilicet majori existente de necessario, et minori de contingenti, nullus fiet syllogismus. Causa est, quia propositio necessaria haberet unum dici de omni, secundum scilicet actualem inhærentiam prædicati ad subjectum, et ad contenta sub eo. Sed illa de contingenti, habet duplex dici de omni, ut supra dictum est. Non ergo potest illa sumi sub illa de necessario per virtutem principii, quod est dici de omni. Sciendum quod in prædicto syllogismo, licet concludatur per dici de omni, potest tamen concludi conclusio de contingenti de possibili, quod scilicet communiter se habet ad necessarium et contingens, in virtute istius regulæ : *Si aliquod subjectum sit essentialiter sub aliquo prædicato, quidquid contingit sub subjecto, contingit sub prædicato.* — In syllogismis autem negativis, propositione affirmativa existente necessaria, negativa vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti sic : Contingit nullum hominem esse album. Necesse est omne risibile esse hominem ; sequitur : Ergo contingit nul-

INSTITUTE OF MEDIÆVAL STUDIES ST. MICHAEL'S

lum risibile esse album. Si vero propositio negativa sit necessaria, affirmativa vero contingens, sequuntur duæ conclusiones: scilicet aliquando de contingenti, aliquando de inesse; quod potest patere: nam ex opposito utriusque conclusionis cum altera præmissarum, infertur oppositum alterum præmissæ. Ratio autem quare utraque conclusio sequatur ad unam negativam de necessario est, quia non solum prædicatum non dicitur inesse subjecto, sed nec etiam potest inesse. Unde syllogismus significat quod subjecto non insit prædicatum, nec possit inesse. Unde cum aliquid contingenter ponitur sub tali subjecto, significatur quod tale prædicatum removeatur actu ab eo quod contingenter ponitur sub subjecto: et sic erit conclusio de contingenti: quia quod actu contingenter removetur, facit enunciationem contingentem, et significatur quod nullo modo possit sibi inesse: et sic non solum contingenter non inest, imo nullo modo inest ei, si sit enunciatio de inesse.

In secunda autem figura in tribus primis modis, negativa existente de necessario, affirmativa vero de contingenti, sequitur etiam duplex conclusio: scilicet de contingenti et de inesse: quia per conversionem propositionis necessariæ reducuntur ad primam figuram. In quarto vero modo, affirmativa existente de contingenti, negativa vero de necessario, vel e converso, inutilis erit conjugatio.

In tertia vero figura quantum ad syllogismos affirmativos, universales propositiones vel aliquam universalem habentes, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti. Conversa ergo minori fit syllogismus in prima figura. Si autem major sit de necessario, minor vero de contingenti possibili, quia propositiones de contingenti possibili convertuntur, sicut illæ de necessario, minori conversa, fit prima figura sicut dictum est, quod, majori existente de necessario, minori vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti possibili, licet non per dici de omni, sed per primam regulam. Quantum ad syllogismos affirmativos habentes aliquam præmissam particularem, si major est universalis, sequitur regulas prædictas. Si vero major est particularis, sequitur secundam regulam. — Quantum autem ad syllogismos negativos, dico quod quantum ad duos modos habentes majorem universalem negativam, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducuntur ad primam figuram per conversionem minoris. Si autem major erit de necessario, minor vero de contingenti, non fit syllogismus: non enim posset reduci ad primam figuram. Si vero minor esset de contingenti possibili, quia converti posset sicut illa de necessario, fieret syllogismus in prima figura, ubi concluderetur duplex conclusio: scilicet de inesse et de contingenti, ut supra dictum est. Syllogismus autem negativus, cujus major est particularis negativa, ea existente de contingenti, et minori existente de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducitur ad primam figuram per syllogismum conversivum. Majori vero existente de necessario, non fit syllogismus. Et sic patet de syllogismis modalibus.

§ 15. — De syllogismis hypotheticis

Dicto de syllogismis categoricis et de syllogismis modalibus, nunc dicendum est de hypotheticis. Ut autem supra dictum est, tres sunt species propositionum hypotheticarum : scilicet conditionalis, copulativa et disjunctiva. Syllogismi autem qui sunt ex propositionibus copulativis, eodem modo se habent sicut et syllogismi categorici ; et ideo de eis prætermittamus. Sed quia ex propositionibus conditionalibus et disjunctivis aliter fiunt syllogismi quam in propositionibus categoricis ; ideo de eis dicendum est : et primo de conditionalibus.

§§ 1. De syllogismis conditionalibus. (Ib., c. 16)

Sciendum quod simplices[1] propositiones conditionales sunt quatuor. Aut enim habent ambas partes affirmativas, scilicet antecedens et consequens, ut hæc « si est homo, est animal ». Vel antecedens affirmatum et consequens negatum, ut hæc « si est homo, non est lapis ». Aut consequens affirmatum, et antecedens negatum, ut hæc « si animal non est sanum, est ægrum ». Aut ambo negata, ut hæc « si non est animal, non est homo ». Syllogismi autem qui ex his propositionibus fiunt, oportet quod sint consequentiæ quædam. — Ut autem dicit Philosophus (2 Topic.), duplex est consequentia, scilicet : in positione ; scilicet, quando proceditur a positione antecedentis ; et in contrario, scilicet, quando proceditur a destructione consequentis. Secundum ergo ista, ex prædictis propositionibus fiunt figuræ in quarum una proceditur *a positione antecedentis*, in altera vero *a destructione consequentis :* quarum quælibet quatuor habet modos, secundum quod quatuor sunt propositiones, ut dictum est. — Primus modus primæ figuræ est : Si est homo, est animal ; sed est homo : ergo est animal. Secundus est : Si est homo, non est lapis. Sed est homo. Ergo non est lapis. Tertius est : Si animal non est sanum, est ægrum. Sed animal non est sanum. Ergo est ægrum. Quartus est : Si non est animal, non est homo. Sed non est animal. Ergo non est homo. Sciendum quod isto modo fiunt syllogismi cum hoc relativo « qui » vel cum hoc nomine « quicumque » : connotant enim prædicta nomina oppositionem antecedentis sic : Omnis qui currit, movetur. Sed Petrus currit, Ergo Petrus movetur. Vel quicumque, etc. — A destructione consequentis sic : Omnis qui currit, vel quicumque currit,

1. Propositiones conditionales vel sunt simplices, vel compositæ. Sunt simplices, quæ tantum ex duabus categoricis componuntur, ut hæc « si est homo, est animal ». Compositæ autem sunt, quæ ex pluribus componuntur, ut hæc « si est homo, cum sit animal, est substantia ». Hæ autem compositæ tribus modis fieri possunt : quia vel erit propositio composita ex duabus, conditionali et categorica, ut hæc « si est homo, cum sit animal, est substantia » ; vel e converso erit composita ex categorica et conditionali sic « Tu es homo, aut tu es animal, si tu es animatum ; vel erit composita ex duabus conditionalibus, ut hæc « Si est homo, est animatum ; si est animatum est animal ». — [Syllogismi conditionales constituti propositionibus conditionalibus compositis subjiciuntur specialibus regulis.]

movetur. Sed Socrates non movetur. Ergo Socrates non currit. Et sic habet se in omnibus aliis modis dictarum figurarum. Patet ergo de syllogismis conditionalibus ex propositionibus simplicibus.

§§ 2. De syllogismis disjunctivis. (Ib., c. 18).

De syllogismis disjunctivis nunc dicendum est. Ubi nota quod, sicut una propositio conditionalis secundum affirmationem vel negationem suarum partium multiplicatur, et sic sunt quatuor; ita etiam se habet de propositione disjunctiva sic: quia aut ambæ partes sunt affirmativæ, ut « aut est sanum, aut est ægrum »; vel ambæ partes sunt negativæ, ut « aut non est sanum, aut non est ægrum »; vel prima est affirmativa, et secunda negativa, ut « aut est sanum, aut non est ægrum »; vel prima negativa, et secunda affirmativa, ut « aut non est sanum, aut est ægrum ». — Ad faciendum autem syllogismos e prædictis propositionibus, primo oportet videre quæ dictarum propositionum uni simplici conditionali æquipollet; postea secundum quod fiebat syllogismus ex illa conditionali simplici, ut supra dictum est, sic fiat de ista disjunctiva.

Ad hoc enim videndum oportet supponere quod si una pars sit vera, ad hoc ut propositio disjunctiva sit vera, semper oportet quod altera pars sit falsa: ita videlicet quod si prima pars sit falsa, et secunda sit vera. Et quia posita quacumque propositione falsa, si verificatur, debet verificari per suam oppositam: verbi gratia, si hæc est falsa « non est homo », verificatur per hanc « est homo », et e converso; ideo videamus in propositione disjunctiva partem primam, utrum sit affirmativa, vel negativa. Si prima pars est affirmativa, æquipollet antecedenti conditionalis negato: nam sicut antecedens conditionalis supponitur quod debet esse verum, ad hoc quod tota conditionalis sit vera; ita prima propositio categorica, quam vocamus in disjunctiva « antecedens », semper debet esse falsa. Ad hoc vero quod ista duo antecedentia æquipolleant, oportet si unum est affirmatum, quod alterum sit negatum: quia in utraque, scilicet conditionali et disjunctiva, consequens est verum; ideo ad hoc quod inter se æquipolleant, oportet quod si unum est affirmatum, et reliquum; et si unum est negatum, et reliquum. Verbi gratia, sit disjunctiva ista « aut est sanum, aut est ægrum », quæ habet antecedens et consequens affirmativa: ad hoc quod æquipolleat conditionali veræ, debet conditionalis habere antecedens negatum et consequens affirmatum sic « si non est sanum est ægrum »: et sic de aliis.

His habitis, faciliter possunt sciri syllogismi disjunctivi. Ut enim supra dictum est, quatuor syllogismi conditionales fiunt a positione antecedentis, et quatuor a destructione consequentis. Eodem modo in istis propositionibus. Prima enim propositio conditionalis, ex qua sumebatur primus modus, erat ista: Si est homo, est animal. Secundum ergo dicta, huic æquipollet ista: Aut non est homo, aut est animal. Fiat ergo syllogismus disjunctivus sic: Aut non est homo, aut est animal. Sed est homo. Ergo est animal. Secunda propositio secundi modi erat ista: Si est homo, non est lapis; cui æquipollet ista: Aut non est homo, aut non est lapis. Fiat syllogismus disjunctivus sic: Aut non est homo, aut non est lapis.

Sed est homo. Ergo non est lapis. Tertia propositio erat ista : Si animal non est sanum, est ægrum ; cui æquipollet ista : Aut est sanum, aut est ægrum ; et fiat syllogismus disjunctivus sic : Aut est sanum, aut est ægrum. Sed non est sanum. Ergo est ægrum. Quarta propositio erat ista : Si non est animal, non est homo ; cui æquipollet ista ; Aut est animal, aut est homo ; et fiat sylllogismus disjunctivus sic : Aut est animal, aut est homo. Sed non est animal. Ergo non est homo. — In secunda vero figura proceditur a destructione consequentis, et fit primus syllogismus sic : Aut non est homo, aut non est animal. Sed non est animal. Ergo non est homo. Secundus sic : Aut non est homo, aut non est lapis. Sed est lapis. Ergo non est homo. Tertius sic : Aut est sanum, aut est ægrum. Sed non est ægrum. Ergo est sanum. Quartus sic : Aut est animal, aut non est homo. Sed est homo, ergo est animal. Et sic patet de syllogismis disjunctivis.

Art. II. — DE INDUCTIONE

§ 16. — Inductionis origo et natura

§§ 1. Duplex medium cognitionis humanæ per inductionem et per syllogismum. (vi Ethic., l. 3)

Est duplex doctrina ex cognitis, una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. — Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale, in quod devenimus per experimenta singularium[1]. Sed ex universalibus principiis prædicto modo præcognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quædam principia ex quibus syllogismus procedit, quæ non certificantur per syllogismum : alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum : quod est impossibile. Sic ergo relinquitur quod principium syllogismi sit inductio.

§§ 2 Initium ratiocinii inductivi. (i Metaph., l. 1)

Ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste : quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo ; quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Et ideo quia potentiam recte et faciliter operandi præbet experimentum, videtur experimentum fere simile esse arti et scientiæ. Est enim similitudo eo quod utrobique ex multis una acceptio alicujus rei sumitur. Dissimilitudo autem, quia per artem accipiuntur universalia, per experimentum singularia.

Ex experientia autem in hominibus fit scientia et ars : unde dictum fuit quod experientia facit artem, sed inexperientia casum. Quando enim

1. Quia universalium cognitionem accipimus ex singularibus, manifestum est quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. (ii Post. Anal., l. 20.)

aliquis inexpertus recte operatur, a casu est. Modus autem quo ars fit ex experimento, est idem cum modo prædicto quo experimentum fit ex memoria. Nam sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. Unde plus habet hoc ars quam experimentum : quia experimentum tantum circa singularia versatur, ars autem circa universalia. — Quod consequenter per exempla sic exponitur, quia cum homo accepit in sua cognitione quod hæc medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet : sed cum aliquis accipit quod hoc omnibus conferat in tali specie ægritudinis determinata, et secundum talem complexionem, sicut quod contulit febricitantibus et phlegmaticis et cholericis, id jam ad artem pertinet[1].

§§ 3. Describitur inductionis processus (II Post. Anal., l. 20).

Ex sensu fit memoria in illis animalibus in quibus remanet impressio sensibilis. Ex memoria autem multoties facta circa eamdem rem in diversis tamen singularibus fit experimentum, quia experimentum nihil aliud videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta, cum talis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. — Ratio autem non sistit in experimento particularium ; sed ex multis particularibus in quibus experta est, accipit unum commune quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicujus singularium ; et hoc accipit ut principium artis et scientiæ. Puta, diu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines : cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbæ sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quædam regula artis medicinæ... Tunc quidem considerat intellectus naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. [Quæ] natura, etsi secundum considerationem intellectus sit unum præter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem numero humanitas omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque ; ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate, non quasi una numero humanitate in utroque existente. Ex hoc igitur experimento et de tali universali per experimentum accepto est in anima id quod est principium artis

1. Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat *collativam* [id est comparativam[, inquantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium ex quo alia concludit (III Sent., Dist. XIV, q. 1, art. 3, sol. 3).

et scientiæ... Et iste modus qui dictus est, competit in principiis omnium scientiarum et artium. — Posset autem aliquis credere quod solus sensus vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui non discernentes inter sensum et intellectum. Et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod cum sensu oportet præsupponere talem naturam animæ, quæ sit susceptiva cognitionis universalis.

SECTIO SECUNDA

LOGICA PRACTICA

CAPUT PRIMUM

DE DIVERSIS RATIOCINIIS CONSIDERATIS

SECUNDUM MATERIAM

Art. I. — DE DEMONSTRATIONE

(T. Log. Sum., Tract. IX [1])

§ 17. — De demonstratione propter quid.

§§ 1. Ponitur ejus definitio. (Ib., c. 1)

Dicendum est de demonstratione. Cum enim scientia sit habitus conclusionis demonstratæ acquisitus ex ipsius speculatione, ad sciendum quid sit scientia, et quomodo acquiratur, necesse est scire quid est demonstratio.

Est autem demonstratio syllogismus procedens ex veris, necessariis, per se primis, propriis, per se notis, immediatis, et causis conclusionis. Sciendum quod demonstrationum quædam est *propter quid*, et quædam est *quia*: unde dicta definitio solum convenit demonstrationi *propter quid*. In prædicta autem definitione quædam sunt quæ pertinent ad formam demonstrationis, in hoc quod dicitur esse syllogismus; quædam sunt quæ pertinent ad materiam demonstrationis, scilicet quod sit procedens ex veris, necessariis, etc. Quod enim demonstratio procedat ex veris, necessariis, etc., hoc potest patere per finem suum, qui est scire. Cum enim scire nihil aliud sit quam cognoscere causam alicujus rei, et non solum causam ut causa est, sed ut est causa illius rei actu (Co-

1. De demonstratione, cfr. Opusc. *De demonstratione;* et præsertim I Post. Anal., l. 3-13.

gnoscere enim causam alicujus rei, et non cognoscere effectum ejus esse in actu, est cognoscere effectum in virtute. Hoc autem non est scire effectum simpliciter, sed est scire solum secundum quid); Etiam quia scire est per certitudinem cognoscere ; oportet prædictum effectum necessario semper ad illam causam sequi. Conclusio ergo demonstrationis, cujus habitus est scientia, seu scire habitualiter, oportet quod procedat ex talibus præmissis, quæ sint veræ et necessariæ causæ conclusionis.

§§ 2. **Investigantur singulæ particulæ hujus definitionis.** (Ib., c. 3-8)

Prænotanda. — Ad investigandum autem dictas particulas definitionis demonstrationis pertinentes ad materiam de qua est demonstratio, præmittenda sunt quædam necessaria. Quia enim præmissæ demonstrationis sunt universales, ideo oportet scire quid est dici de omni. Et quia in eis prædicatum dicitur per se de subjecto, ideo oportet scire quid est per se, et quid primo. — Est autem *dici de omni,* ut hic sumitur, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum ; nec est sumere aliquod tempus in quo prædicatum tali subjecto non conveniat. Hæc est autem differentia inter hoc dici de omni et illud quod in tractatu syllogismi dictum fuit : nam ibi sumebatur dici de omni, quandocumque aliquid prædicatur universaliter de aliquo subjecto, sive subjecto insit prædicatum necessario et omni tempore, sive contingenter et nunc. Unde in illa propositione « omnis homo currit » salvatur hoc modo dici de omni. Sed nunc sumitur dici de omni de eo quod semper inest subjecto, ut « omnis homo est animal » : non enim est dare aliquod tempus, in quo homo non sit animal. Patet ergo de dici de omni.

Per se autem dicitur quadrupliciter. Primo modo, quando prædicatum est definitio, vel aliqua pars definitionis ipsius subjecti : ut omnis homo est animal rationale mortale, vel, omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando prædicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus definitione ponitur subjectum, ut, omnis homo est risibilis : in definitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Cum enim esse accidentis dependeat a subjecto, oportet quod definitio quæ significat esse ipsius, contineat in se subjectum. Tertio modo dicitur aliquid esse per se quod significat aliquod solitarium, sicut singulare quod est in genere substantiæ, ut Socrates et Plato. Album vel ambulans, isto modo non dicitur per se, cum non intelligatur aliquid solitarium per se existens : dicendo enim album, dico accidens et subjectum : sed cum dico « Socrates », dico aliquid solitarium, et sic dicitur per se. Sciendum est autem quod iste modus non est modus prædicandi per se, sed est modus essendi. Quarto modo prædicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo quod est immediata et necessaria causa ipsius, sicut dicimus quod interfectus interiit interfectione : interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus. Et sic patet de per se.

Primo autem dicitur aliquid prædicari, quando prædicatum et subjectum ita sunt adæquata, ut prædicatum non possit inveniri extra subjectum,

nec subjectum extra prædicatum ; sicut cum dicimus, homo est risibilis; ita enim se habet risibile ad hominem, quod de quocumque dicitur risibile, de eodem dicitur et homo, et e converso. Unde dicendo : « Socrates est risibilis », licet modo risibile prædicetur de Socrate in secundo modo dicendi per se, non tamen prædicatur primo, quia risibile de pluribus prædicatur quam de Socrate. — Ex his patet quomodo se habent ista tria, scilicet dici de omni, per se, et primo. Namque omne quod primo seu universaliter prædicatur, prædicatur per se, non tamen e converso. Risibile enim primo per se prædicatur de homine; licet autem risibile prædicetur per se de Socrate, non tamen prædicatur primo. Similiter etiam quod per se prædicatur, dicitur de omni ; non tamen omne quod dicitur de omni, dicitur per se : nam dicendo « omne animal non est homo », est prædicatio de omni, non tamen per se.

His visis, videamus partes definitionis demonstrationis supra positæ.

1. Dicitur quod demonstratio procedit *ex præmissis veris*. Ad hoc autem quod conclusio sit vera ex præmissis sicut ex causis, oportet præmissas esse veras. Licet enim ex falsis possit concludi verum, tamen veritas conclusionis non est ex præmissis. Dicimus enim : Omnis homo est lapis. Omnis margarita est homo. Ergo omnis margarita est lapis. Conclusio modo est vera, licet præmissæ sint falsæ. Et quia omnis causa assimilat sibi effectum, falsitas dictarum propositionum non potest esse causa veritatis conclusionis. Patet ergo quod demonstratio procedit ex veris.

2. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex præmissis necessariis*. Notandum quod conclusio demonstrata oportet quod sit necessaria. Si enim scientia dicit certudinem, quæ non potest esse de contingentibus ut contingentia sunt, sed solum de necessariis ; oportet quod conclusio, cujus habitus est scientia, sit necessaria. Hoc supposito, sciendum est quod, licet conclusio necessaria possit concludi ex præmissis contingentibus, vel ex altera ad minus; non tamen potest sciri ex præmissis contingentibus, sed ex necessariis. Cum enim scire est causam rei necessariam cognoscere ; si medium contingenter se habebit ad extremitates, non erit ei necessarium ; et per consequens poterit removeri conclusione stante : non ergo erit causa conclusionis. Ad hoc ergo quod medium sit causa conclusionis, necessario debet se habere ad ambas extremitates ; et sic ambæ præmissæ erunt necessariæ. Patet ergo quod demonstratio procedit ex præmissis necessariis.

3. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex his quæ sunt per se, et non per accidens*. Sciendum quod in demonstratione affirmativa potissima medium est definitio subjecti simul sumpta cum definitione passionis. Unde in majori propositione passio prædicatur de definitione subjecti, in qua exprimuntur principia ipsius passionis. Subjectum enim comparatur ad primam passionem non solum in ratione causæ materialis, sed etiam in ratione causæ efficientis. Definitio ergo subjecti simul sumpta cum definitione passionis, exprimit causam efficientem ipsius passionis immediatam et necessariam. Hic autem est quartus modus

dicendi per se, ut supra dictum est. In minori autem propositione prædicatur definitio de subjecto, et hic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero prædicatur propria passio de suo subjecto; et hic est secundus modus dicendi per se. — Verbi gratia, si vellemus demonstrare quod omnis quaternarius numerus est par, sic fit. Omnis multitudo mensurata per unum, cujus per se non est medium, est par. Sed omnis quaternarius numerus est talis multitudo. Ergo omnis quaternarius numerus est par. Hic subjectum est quaternarius numerus; passio vero ejus est par, seu paritas; medium vero quod fuit sumptum, dicit definitionem numeri, quæ est multitudo mensurata per unum; et dicit definitionem paris, quia paris secundum se non est medium. In majori propositione passio prædicatur de definitione subjecti, in qua exprimitur definitio sua; et sic est quartus modus dicendi per se. In minori propositione definitio subjecti prædicatur de suo subjecto; et sic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero prædicatur propria passio de suo subjecto; et est secundus modus dicendi per se. — Patet ergo quod demonstratio procedit ex his quæ sunt per se. Ratio communis hujus fit sic: Syllogismus qui procedit ex necessariis, non procedit ex his quæ sunt per accidens, sed ex his quæ sunt per se. Sed, ut dictum est, demonstratio procedit ex necessariis. Ergo demonstratio procedit ex his quæ sunt per se.

4. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex primis et immediatis*. Ubi nota quod in demonstratione potissima prædicatur propria passio de subjecto in conclusione. In præmissis autem vel prædicatur definitio de subjecto, vel propria passio de definitione subjecti et de sua. Hæc autem omnia convertibilia sunt; et hoc est prædicari primo, ut supra dictum est. Et propter hoc demonstratio supra posita non est potissima: concluditur enim par de numero quaternario; in plus enim se habet par, quam numerus quaternarius, quia dicitur de senario, octonario et ceteris. Convenit autem par adæquate alicui communi numero, qui est innominatus; et de illo, si haberet nomen, prædicatur per se et primo; et de illo posset fieri demonstratio potissima: sicut dicimus quod habere tres angulos æquales duobus rectis, convenit triangulo per se primo, quia convertuntur: omnis enim triangulus habet tres angulos, et omne habens tres angulos est triangulus. Non autem convenit isocheli primo, quia non omne habens tres angulos est isocheles.

Tales propositiones demonstrationum sunt immediatæ. Mediata enim propositio est illa, in qua prædicatum inest subjecto propter aliquid prædicatum quod subjecto per prius convenit: sicut risibile Socrati, quia per prius convenit homini. Immediata autem propositio est illa, in qua prædicatum non propter aliud convenit subjecto: sicut risibile convenit definitioni hominis, et omnis propria passio definitioni sui subjecti et suæ. Patet ergo quod demonstratio procedit ex primis principiis, et immediatis. — Sciendum quod differt primum et immediatum: nam non omne quod primo inest, dicitur immediatum: risibile enim primo inest homini, sed non immediate, quia per prius inest definitioni hominis et

suæ : aliter definitio non esset medium ad concludendum risibile de homine. Similiter etiam non omne quod immediate inest, primo inest : homo enim immediate inest Socrati, non tamen primo, quia de pluribus dicitur homo quam Socrates. Unde præmissæ demonstrationis oportet quod utrumque habeant.

Sciendum est quod cum prima principia in demonstratione aliquando sint mediata, quia per aliquod medium possunt demonstrari, tamen demonstrator accipit et ut immediata et indemonstrabilia : non enim sunt demonstrabilia in illa scientia de qua est demonstratio, sed in scientia superiori. Et ideo licet habeant medium, tamen accipiuntur ut immediata.

5. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex propriis*. Ubi nota quod proprium aliquando dicitur esse aliquid, quia non est extraneum ; et aliquando dicitur esse proprium, quia non est commune. Utroque autem modo procedit demonstratio ex propriis ; quia *non ex extraneis, nec communibus*.

Quod autem non procedat ex extraneis, sciendum quod in demonstratione sunt tres termini, sicut in quolibet syllogismo : scilicet major extremitas, quæ est propria passio ; minor extremitas, quæ est subjectum ; et medium, quod est definitio subjecti cum definitione passionis. Si autem medium esset extraneum a majori vel minori extremitate, quod scilicet non esset definitio utrumque comprehendens, tunc major extremitas non prædicatur de eo per se, nec ipsum de subjecto per se prædicaretur. Sed probatum est quod in majori propositione major extremitas prædicatur per se de medio, in quarto modo dicendi per se, et in minori propositione prædicatur medium de minori extremitate per se, in primo modo dicendi per se. Ergo nullo modo demonstratio procedit ex extraneis, sed ex propriis.

Quod etiam procedat ex propriis, et non ex communibus, sciendum quod in demonstratione quædam principia concurrunt actualiter, quædam vero virtualiter. — Quædam vero principia dicuntur dignitates, seu communes animi conceptiones ; quia ita naturaliter intellectus noster inclinatur per lumen suum ad ea cognoscenda, quod statim cognitis terminis cognoscit illa principia, ut, omne totum est majus sua parte : nam statim quod ratio cognoscit quid est totum et quid est pars, cognoscit hoc esse verum, scilicet, omne totum est majus sua parte. Ista autem principia seu propositiones primæ sunt magis et minus communia. Unde istud principium commune « De quolibet dicitur esse vel non esse » est commune in omni ente ; sed istud principium « Omne totum est majus sua parte » solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis quæ nec totum habent nec partem : et sic se habet de multis aliis. Unde dicta principia non intrant actu demonstrationes quæ fiunt in scientiis, sed virtute. Quando enim dico quamcumque propositionem, principium intrat in eam virtute. Cum enim dico « Petrus currit », certum est quia vel homo est, vel non est : ergo hoc principium, scilicet « De quolibet dicitur esse, vel non esse, » virtute est in qualibet præmissarum demonstrationis : et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demon-

strationum, in quibus sunt virtute. Unde dicere quod demonstrationes non procedunt ex his principiis virtute, falsum est. Sed dico quod talia principia communia actu non intrant demonstrationem. Unde ille qui voluit demonstrare quadraturam circuli per principia communia sic arguendo: Ubi invenitur majus et minus, ibi invenitur æquale. Sed invenitur quadratum majus circulo et minus circulo. Ergo invenitur æquale: male demonstravit. Ratio est, nam, ut supra probatum est, demonstratio procedit ex primis et immediatis ; sed utendo istis principiis, ambæ propositiones demonstrationis non erunt immediatæ et primæ : quoniam esse majus vel minus circulo non solum convenit quadrato, sed etiam triangulo, et multis aliis figuris : non ergo in ista propositione est primum, seu quod primo inest. Nec est immediata, quia per multa media posset hæc probatio tentari : Non ergo ex talibus procedit demonstratio. — Alia vero principia demonstrationis sunt quæ actu intrant demonstrationem ; quæ etiam dicuntur positiones, suppositiones et definitiones. Ad sciendum autem hæc nomina, nota quod quidquid in demonstratione ante conclusionem ponitur, dicitur positio, eo quod posita est ante conclusionem. Positionum autem quædam non assumunt esse vel non esse, et talis est definitio. Non enim dicitur definitio ista « homo est animal rationale mortale » ; sed definitio solum est hoc, scilicet « animal rationale mortale », sine hoc quod addatur sibi esse vel non esse ; et talis definitio est positio. Aliquando positio assumit esse vel non esse ; ut cum dicimus « homo est animal rationale mortale : » et hæc dicitur suppositio. Sciendum quod tales suppositiones non sine causa dicuntur suppositiones. Ubi nota quod propositio per se nota dicitur, in qua prædicatum est de ratione subjecti. Tales autem debent esse præmissæ demonstrationum, ut infra dicetur. Sciendum quod aliquarum propositionum termini sunt in communi omnium notitia, ut sunt ens, verum, bonum, unum, aliquid et res, et hujusmodi ; quæ pertinent ad primas conceptiones intellectus, quæ statim ut audiuntur, cognoscuntur. Unde propositiones quæ ex eis fiunt, non solùm sunt per se notæ in se, sed etiam quoad nos : ut « De quolibet dicitur esse vel non esse » : unde tales non dicuntur suppositiones. Aliæ vero propositiones sunt, in quibus licet prædicatum sit de definitione subjecti, tamen definitio subjecti non est omnibus nota, et per consequens non est omnibus notum quod prædicatum sit de ejus definitione : sicut ista « Omnes anguli recti sunt æquales ». Æquale enim est de definitione anguli recti : est enim angulus rectus, qui causatur ex linea recta perpendiculariter cadente super lineam rectam, ita quod ex utraque parte anguli reddantur æquales. Quia ergo non omnes hoc sciunt, scilicet quod æquale sit de definitione anguli recti : ideo hoc supponitur, et propter hoc dicitur suppositio. Alio modo propositio demonstrationis potest dici suppositio. Nam quædam propositiones sunt, quæ probantur per principia superioris scientiæ ; et ideo inferior scientia oportet quod supponatur. Et quia ex talibus principiis, seu præmissis propriis procedit demonstratio, qui actu intrant in eam ; ideo procedit ex propriis, non ex communibus.

6. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex per se notis*. Per se notæ enim dicuntur propositiones, in quibus prædicatum est de definitione subjecti, vel immediate causatur ex principiis ejus. Sed ea ex quibus procedit demonstratio, sunt hujusmodi : nam in majori propositione prædicatur propria passio de definitione subjecti et sua, quæ est immediata causa sui, seu exprimit immediata principia ejus ; in minori vero prædicatur definitio de subjecto. Ergo demonstratio procedit ex per se notis. — Sciendum quod quædam propositiones sunt per se notæ in se, et non quoad nos : sicut hæc, Omnis febricitans habet pulsum excitatum. Licet enim hoc sic notum in se, quia febris est causa excitationis pulsus, tamen non est per se notum quoad nos, sed e converso cognoscimus febrem per excitationem pulsus. Ex talibus autem per se notis non procedit demonstratio : si enim propter quod unumquodque, et illud magis : propter præmissas autem innotescunt nobis conclusiones : ergo oportet quod præmissæ sint nobis magis notæ. Unde conclusiones nullo modo possent nobis fieri notæ, nisi præmissæ essent magis nobis notæ. Demonstrationes autem fiunt ut conclusiones fiant nobis notæ. Ergo demonstrationes procedunt ex notioribus quoad nos. Quædam autem propositiones sunt per se notæ et in se et quoad nos, ut « Omnis numerus cujus per se non est medium, est par », quia omnis numerus qui non habet secundum se medium, dicitur par, et e converso : et ex talibus procedit demonstratio. Patet ergo quod demonstratio procedit ex per se notis, et notioribus nobis [1].

7. Deinde dicitur quod demonstratio procedit *ex causis conclusionis :* quod dupliciter potest intelligi. Uno modo quod præmissæ sint causa quod major extremitas insit minori : et hoc non solum est verum in demonstratione, sed etiam in omni syllogismo, in quo ex veris concluditur verum. Unde in isto syllogismo, scilicet, Omnis homo currit ; Socrates est homo ; Ergo Socrates currit : dato quod hoc sit verum, scilicet, omnis homo currit, et, Socrates est homo, sequitur necessario ut effectus, quod Socrates currit. Alio modo intelligi potest quod præmissæ sint causa conclusionis, quia in eis continetur causa tam subjecti, quam etiam prædicati ipsius conclusionis ; et sic solum convenit demonstrationi. Sciendum quod, quia scire propter quid est causam rei cognoscere ; medium autem quod est de demonstratione quæ est syllogismus faciens scire, est definitio subjecti et passionis ; omnis autem bona definitio datur per aliquam causam : ergo medium quod stat in præmissis, est causa subjecti et passionis : aliter tamen subjecti, et aliter

1. Ex prædictis potest concludi, quod demonstratio, et scientia quæ est habitus conclusionis demonstratæ, semper fit de incorruptibilibus et sempiternis. Ubi enim salvatur dici de omni, oportet quod illud sit incorruptibile et sempiternum. Sicut enim supra dictum est, dici de omni, dicitur quod non aliquando inest et aliquando non inest, sed semper inest. Corruptibilia autem non sunt semper. In eis ergo non salvatur dici de omni, sed solum in sempiternis, Sed in demonstratione potissima quæ habet ambas propositiones universales, salvatur in omnibus dici de omni. Ergo demonstratio est de incorruptibilibus et sempiternis. (Ibid.)

passionis. Ubi sciendum est quod, cum quatuor sint causæ, scilicet materialis, formalis, efficiens et finalis; a qualibet harum potest sumi definitio. Verbi gratia, dicendo, Domus est cooperimentum cum lapidibus, cæmento et lignis, est definitio per causam materialem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum quadratum, longum et altum, erit definitio per causam formalem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum factum ab artifice cum martellis, tegulis et plumbo, erit definitio per causam efficientem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum prohibens nos a pluviis, frigore et calore, erit definitio per causam finalem. Cum ergo subjectum per tot causas possit definiri, medium quod est ejus definitio, ut dictum est, se habebit ad illud in habitudine tot causarum. Respectu vero passionis habet se medium in habitudine duarum causarum, scilicet materialis et efficientis. Subjectum enim comparatur ad propriam passionem et ut subjectum et ut efficiens, et eodem modo se habet definitio subjecti respectu passionis. Sciendum quod, quia causæ habent ordinem ad invicem, ex una sumitur ratio alterius: ex forma enim sumitur ratio materiæ, quia talem oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formæ: quia enim omne agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit modus formæ quæ ex actione sequitur. Ex fine vero sumitur ratio efficientis; quia omne agens agit propter finem: oportet ergo quod definitio, quæ sumitur a fine, sit ratio et causa probativa aliarum definitionum quæ sumuntur ex aliis causis, et quæ sumitur ab agente, aliarum duarum, et quæ sumitur a forma, ejus quæ sumitur a materia: et ideo definitio quæ sumitur a materia, potest demonstrari per causam finalem, et sic de aliis. Et propter hoc dicit Philosophus (1 Poster.) quod definitio vel est conclusio demonstrationis, scilicet quando est per talem causam, quæ concludi possit ex definitione quæ fiat per aliam causam: vel est principium demonstrationis, scilicet quando est e converso ex causa quæ sit ratio et causa probativa alterius; vel est demonstratio sola positione seu ordinatione differens, scilicet, quando tales duas causas comprehendit. Et sic patet de partibus definitionis demonstrationis, quas continet ejus materia.

§ 18. — De demonstratione quia

(Ib., c. 11)

Nunc dicendum est de demonstratione *quia*. Ubi primo videndum est quid significetur per hoc quod dicitur propter quid, et quid per hoc quod dicitur quia. Notandum quod de re quatuor scire possumus: scilicet quid est, an est, quia est, et propter quid est. Ad quæ intelligenda, sciendum est quod cum scientia non sit nisi verorum, verum autem et ens convertuntur, de esse ergo erit scientia.

Duplex autem esse invenitur in rebus: scilicet essentiæ, et esse actualis existentiæ. Et quia esse essentiæ dicitur quidditas, seu quid est res: ideo cum scimus esse essentiæ alicujus rei, dicimur scire de

ipsa quid est. Esse autem actualis existentiæ aliter se habet in substantia, et aliter in accidente, quia enim accidentis esse est inesse: scire autem esse actualis existentiæ subjecti est solum scire quod actu sit, et hoc est scire de ipso an est; sed scire de accidente esse actualis existentiæ, est scire de ipso quia est. Unde scire quia est, nihil aliud est quam scire hoc inesse huic. Et quia aliquando aliquid inest alicui propter aliquam causam, ideo scire illam causam est scire propter quid. Patet ergo quod scire de aliqua re quia est, est scire ipsam inesse alicui ignorando causam quare insit; scire autem propter quid, est scire aliquam rem inesse alicui et scire causam quare ipsi insit. Demonstratio ergo *propter quid est illa, in qua manifestatur causa quare prædicatum inest subjecto in conclusione.* Demonstratio vero *quia dicitur illa, in qua concluditur aliquid inesse subjecto alicui, non tamen assignatur causa quare ipsi inest.* Ut autem dictum est supra, ad demonstrationem propter quid requiritur quod procedat ex causis, et ex immediatis: non enim sufficit scire causam, sed quoniam est causa ejus quod scitur, si erit causa immediata. Demonstratio ergo quia, erit vel, quia non procedit ex causis, vel quia non procedit ex immediatis sed ex causis remotis.

Quantum ad primum sciendum quod, ut dictum est, demonstratio dicitur causa innotescendi: scilicet ut per præmissas nobis innotescat conclusio. Hoc autem fieri non posset, nisi præmissæ essent nobis magis notæ. Et ideo hoc est necessarium, ut scilicet demonstratio procedat ex notioribus quoad nos. Contingit autem aliquando ut immediatus effectus sit nobis magis notus quam causa; ideo in talibus oportet demonstrationem procedere ab effectu ad causam. Verbi gratia: moveri et sentire est immediatus effectus habentis animam sensitivam, et est magis notum nobis quod aliquid moveatur et sentiat, quia hoc sentimus, quam hoc quod habeat animam sensitivam. Et ideo si procedatur sic: Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam. Sed omne animal movetur et sentit. Ergo omne animal habet animam sensitivam. Modo concluditur de animali quod habet animam sensitivam; non tamen per causam, sed per effectum, qui est moveri et sentire. Si vero fieret demonstratio propter quid, demonstratio et conclusio esset sic: Omne habens animam sensitivam movetur et sentit. Sed omne animal habet animam sensitivam. Ergo omne animal movetur et sentit. — Ex causis autem remotis procedit demonstratio quia in eadem scientia, et in diversis. In eadem scientia, sicut demonstratio Anacharsidis, quæ talis fuit: Ubicunque non sunt vites, non sunt sibyllatores, seu cantores. Sed apud Scythas non sunt vites. Ergo apud Scythas non sunt sibyllatores, seu cantores. Certe licet vites sint causa cantus; tamen sunt causa multum remota. Vites enim sunt causa uvarum; uvæ vero sunt causa vini; vinum autem causa est lætitiæ et causa cantus. Certum est quod talis demonstratio est quia. Non enim sic demonstrando cognoscere possumus per causam immediatam, quare Scythæ non cantant; sed per multas alias demonstrationes intermedias factas; et sic per eam nescitur propter quid.

Cfr. I Post. Anal., l. 22-23.

§ 19. — Conclusio demonstrationis ante demonstrationem est cognita in potentia, non autem in actu.

(I Post. Anal., l. 1-2)

Omnis scientia acquiritur ex aliqua cognitione præexistenti, et conclusio demonstrationis ante demonstrationem est cognita in potentia, non in actu.

1. Ad ostendendum necessitatem demonstrativi syllogismi præmittit Aristoteles quod omnis doctrina et omnis disciplina acquiritur ex aliqua cognitione præexistenti, non autem omnis cognitio, quia non omnis cognitio ex priori cognitione dependet. Esset enim in infinitum ire. Omnis autem disciplinæ acceptio ex præexistente cognitione fit. Nomen autem doctrinæ et disciplinæ ad cognitionis acquisitionem pertinet. Nam doctrina est actio ejus qui aliquid cognoscere facit; disciplina autem est receptio cognitionis ab alio.

2. Sciendum est quod id cujus scientia per demonstrationem quæritur, est conclusio aliqua in qua propria passio de aliquo subjecto prædicatur: quæ quidem conclusio infertur ex aliquibus principiis. Et quia cognitio simplicium præcedit cognitionem compositorum, necesse est quod antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo subjectum et passio. Et similiter oportet quod cognoscatur principium ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principiorum conclusio innotescat. — Horum autem trium, scilicet principii, subjecti et passionis est duplex modus præcognitionis, scilicet quia est et quid est... Cum principium sit enunciatio quædam, non potest præcognosci de ipso quid est, sed solum quia verum est. — De passione autem potest quidem sciri quid est, quia accidentia quodammodo definitionem habent. Passionis autem esse et cujuslibet accidentis est inesse subjecto: quod quidem in demonstratione concluditur. Non ergo de passione præcognoscitur quia est, sed solum quid est. — Subjectum autem definitionem habet, et ejus esse a passione non dependet, sed suum esse proprium præintelligitur ipsi esse passionis in eo. Et ideo de subjecto oportet cognoscere et quid est, et quia est; præsertim cum ex definitione subjecti et passionis sumatur medium demonstrationis. — De passionibus dicit Aristoteles quod oportet præintelligere *quid est quod dicitur*, idest, quid significatur per nomen. Et non dicit quid est simpliciter, sed quid est quod dicitur: quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est. Non entium enim non sunt definitiones. Unde quæstio « an est » præcedit quæstionem « quid est ». Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. Propter quod etiam Philosophus in IV Metaphys, in disputatione contra negantes principia docet incipere a significatione nominum.

3. Antequam inducatur inductio vel syllogismus ad faciendum cognitionem de aliqua conclusione. illa conclusio quodammodo scitur et quo-

dammodo non : simpliciter enim nescitur, sed solum scitur secundum quid. Sicut si debeat probari ista conclusio : « triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis », antequam demonstraretur, ille qui per demonstrationem accipit scientiam ejus, nescivit simpliciter, sed scit secundum quid. Unde quodammodo præscivit, simpliciter autem non. Cujus quidam ratio est, quia oportet principia conclusionis præcognoscere. Principia autem se habent in demonstrativis, sicut causæ activæ in naturalibus ad suos effectus : unde in II Phys. propositiones syllogismi ponuntur in genere causæ efficientis. Effectus autem antequam producatur in actu, præexistit quidem in causis activis virtute, non autem actu, quod est simpliciter esse. Et similiter antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis principiis quidem præcognitis præcognoscitur conclusio virtute, non autem actu. Sic enim in eis præexistit. Et sic patet quod non præcognoscitur simpliciter, sed secundum quid.

Excludit Aristoteles ex his determinatis quamdam dubitationem quam Plato ponit in libro Mennonis, sic intitulato ex nomine sui discipuli. Est autem dubitatio talis. Inducit enim Plato quemdam omnino imperitum artis geometricæ interrogatum ordinate de principiis per se notis ex quibus geometrica conclusio concluditur, incipiendo ex principiis per se notis, ad quæ omnia ille ignarus geometriæ id quod verum est respondit, et sic deducendo quæstiones usque ad conclusionem per singula verum respondit. Ex hoc igitur vult habere quod et illi qui videntur imperiti aliquarum artium, antequam de eis instruantur, earum notitiam habent. Et sic sequitur quod vel homo nihil addiscat, vel addiscat ea quæ prius novit. — Circa hoc notat primo Aristoteles quod prædicta dubitatio respondentis vitari non potest, nisi supposita prædeterminata veritate, scilicet quod conclusio quam quis addiscit per demonstrationem vel inductionem, nota erat non simpliciter, sed secundum quod est virtute in suis principiis, de quibus aliquis ignarus scientiæ interrogatus veritatem respondere potest. Secundum vero Platonis sententiam conclusio erat præcognita simpliciter... Deinde ponit veram solutionem dubitationis prædictæ secundum prædeterminatam veritatem, dicens quod illud quod quis addiscit, nihil prohibet primo quodammodo scire et quodammodo ignorare. Non enim est inconveniens, si aliquis quodammodo præsciat id quod addiscit : sed esset inconveniens, si hoc modo præcognosceret secundum quod addiscit. Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem non fuit omnino ens, sed quodammodo ens et quodammodo non ens : ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum ; sed erat notum potentia, sive virtute in principiis præcognitis universalibus, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere reduci de cognitione potentiali seu virtuali aut universali in cognitionem propriam et actualem. (lect. 2)

Art. II. — DE SOPHISMATIBUS SEU FALLACIIS

§ 20. — De Sophismatibus in genere
(Opusc. De Fallacis)

§§ 1. Consideratio de sophismatibus pertinet ad logicam (Ib., proœ.)

Quia logica est rationalis scientia, et ad ratiocinandum inventa ; ratiocinari autem contingit recte, et non recte : utrumque enim ad logici considerationem spectat, ut per rectam ratiocinationem ad rei veram cognitionem perveniat, et falsam ratiocinationem vitando errorem falsitatis evitet. Uterque ratiocinandi modus competit uni homini, et ad seipsum, et ad alium : nam et secum aliquis considerans potest recte et non recte ratiocinari, et cum alio conferens. Sed cum aliquis secum considerans ratiocinatur non recte, præter intentionem hoc accidit ; quia nullus sui ipsius deceptionem intendit. Cum autem ad alium ratiocinatur non recte, contingit quandoque ex intentione ratiocinantis, cum scilicet aliquod de altero intendit vel experimentum sumere, vel victoriam habere ad sui gloriam. Ratiocinatio autem quæ ad seipsum est, syllogismus dici potest, sive aliqua alia species argumentationis. Sed ratiocinatio quæ est ad alterum, non solum est syllogismus vel argumentatio, sed disputatio : vertitur enim inter duos, scilicet inter opponentem et respondentem.

§§ 2. De fine disputationis sophisticæ. (Ib., c. 2)

Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum. — Sophistica autem disputatio est tendens ad gloriam, ut argumentans sapiens esse videatur : unde dicitur sophistica quasi apparens sapientia, et procedit ex his quæ videntur esse vera sive probabilia, et non sunt ; vel simpliciter falsas propositiones assumendo, quæ videntur esse veræ ; vel in virtute falsarum propositionum argumentando. Logicales enim argumentationes sunt in virtute verarum propositionum, ex quibus tota virtus argumentationis pendet. Quia vero sophista ad gloriam tendit, volens sapiens videri : hoc autem assequi studet per hoc quod de adversario cum quo disputat victoriam habeat apparentem ; quod quidem fit, cum ipsum ad aliquod inconveniens ducat : ideo terminus disputationis sophisticæ est aliquod inconveniens, ad quod sophista ducere nititur respondentem, et hoc dicitur meta, id est, finis vel terminus. Unde de duobus oportet tractare : primo, de hujusmodi metis ; secundo, de modis argumentandi, quibus sophistæ nituntur ad metas ducere respondentem.

Sunt autem metæ quinque : scilicet *redargutio*, *falsum*, *inopinabile*, *solœcismus* et *nugatio*. Redargutio est prænegati concessio, vel præconcessi negatio in eadem disputatione vi argumentationis factæ : ut si respondens negaverit se carnes crudas comedisse, sophistice contra arguat sic : Quicquid emisti, comedesti ; carnes crudas emisti : ergo carnes crudas comedisti. Si vi hujusmodi argumentationis respondens concedat quod

prius negaverit, est redargutus : et talis modus argumentandi dicitur elenchus, si bonus sit syllogismus, vel dicitur apparens elenchus, si videatur et non sit aut syllogismus, aut contradictio. Est autem elenchus syllogismus contradictionis. Si autem non in eadem disputatione, vel vi argumenti, sed propria voluntate aliquis negat concessum, vel concedat negatum, non est redargutio. — Falsum autem, secundum quod hic sumitur, est aliquod manifestum falsum, vel concessio alicujus manifeste falsi, quod respondens concedere cogitur vi sophisticæ argumentationis : sicut hic : Omnis canis est latrabilis. Cæleste sidus est canis. Ergo cæleste sidus est latrabile. — Inopinabile est quod est contra communem opinionem omnium vel plurium, quod tamen non est falsum. Differt autem a falso, quia omne falsum est inopinabile, sed non convertitur : quia aliquid est contra opinionem communem, quod tamen non est falsum, erit tamen inopinabile : sicut stellam esse majorem terra, et aliquem regem divitem et felicem esse miserum et infelicem et infortunatum, si ipse sit peccatori Ad quod potest sophistice sic aliquis duci. Quemcumque contingit ab aliquo vinci, est infelix, quia ille qui vincitur est infetix. Sed regem contingit ab hoste vinci : ergo est infelix. — Solœcismus est vitium in contextu partium orationis contra regulas artis grammaticæ factum, ut vir alba, et homines currit : et ad hoc potest aliquis sic sophistice duci : Tu scis hoc. Hoc autem est lapis. Ergo tu scis lapis : quod grammatice non dicitur. — Nugatio autem est ejusdem rei ex eadem parte inutilis repetitio, ut homo homo currit. Dico autem ex eadem parte ; quia si ponatur idem in subjecto et in prædicato, non erit nugatio, ut hic homo est homo. Inutilis autem repetitio dicitur, quia si idem repetatur ad majorem expressionem, non erit nugatio, ut cum dicitur : Deus Deus meus, respice in me. Ad hoc potest aliquis sic duci sophistice : Iste nasus est simus. Sed simus idem est quod nasus simus. Igitur iste nasus est nasus simus. — Et est sciendum quod ista inconvenentia respiciunt diversas scientias : nam redargutio est contra Metaphysicam, ad quam pertinet consideratio hujus primi principii : Contradictoria non sunt simul vera. Falsum vero est contra scientiam naturalem, quæ considerat res sensibiles, in quibus veritas et falsitas est manifesta ; et similiter contra Mathematicam, in qua est maxima certitudo. Inopinabile vero est contra Dialecticam, quæ procedit ex probabilibus quæ sunt secundum opinionem omnium vel plurium sapientum. Solœcismus est contra Grammaticam ; nugatio est contra Rhetoricam, cujus est ornate loqui. Et sic dum in scientiis singulis ad inconveniens sophista ducit respondentem, apparet circa omnia sciens esse.

§§ 3. De diversis modis argumentationis sophisticæ, seu de locis sophisticis. (Ib., c. 2)

Nunc restat videre de modis argumentationum, quibus ad prædicta inconvenientia sophista nititur ducere respondentem. Est autem sciendum quod, sicut argumentatio dialectica firmitatem habet ex loco vero, ita argumentatio sophistica apparentem firmitatem habet ex loco apparenti. Locus autem verus firmitatem dialecticæ argumen-

tationi præstans, est habitudo inferentis ad illatam, quæ [habitudo] dicitur maxima, vel differentia maximæ ut genus, species, totum et pars : ex quorum habitudine veritas maximæ propositionis oritur, super quam fundatur veritas dialectici argumenti : sicut ex habitudine speciei ad genus sumitur hæc maxima, « De quocumque prædicatur species, et genus » : ex qua hoc argumentum formatur : Socrates est homo ; igitur Socrates est animal. Et similiter locus sophisticus consistit in habitudine inferentis ad illatam, ex qua [habitudine] sumitur aliqua falsa propositio, sed apparens vera, secundum quam procedit sophisticum argumentum : sicut cum dicitur : Cognosco venientem. Coriscus est veniens. Ergo cognosco Coriscum. Hic enim proceditur ab accidente ad subjectum, scilicet a veniente ad Coriscum, secundum virtutem hujus maximæ : « Quicquid est verum de accidente, et de subjecto » : quæ quidem maxima falsa est propter diversitatem accidentis et subjecti ; videtur tamen vera propter convenientiam utriusque. — Unde ad prædictum locum sophisticum *duo* concurrunt : *unum quod est causa apparentiæ*, quod facit argumentum apparere bonum ; et dicitur etiam principium motivum, quia movet hominem ad hoc ut argumento sophistico assentiat : et hoc est in prædicto argumento unio accidentis ad subjectum ; *aliud* est principium defectus, quia scilicet facit defectum necessitatis in argumento ; et vocatur etiam *causa non existentiæ*, quæ in prædicto argumento est diversitas subjecti et accidentis. Ex his autem dobus contingit hominem falli : quia scilicet apparet aliquid et non est. — Unde locus sophisticus alio nomine *fallacia* dicitur, quia scilicet est causa fallendi quantum est de se ; licet aliquis non fallatur per ipsum in actu, nisi ignorantia adveniente.

§§ **4. Locorum sophisticorum seu sophismatum divisio generalis.** (Ib., c. 2)

Sicut autem loci dialectici distinguntur penes diversas habitudines, ex quibus maxime causatur firmitas argumenti et argumenta ipsa sumuntur, ita et loci sophistici sive fallaciæ distinguuntur penes principia motiva, ex quibus apparet esse firmitas in sophisticis argumentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo *ex parte vocis*, quando propter unitatem vocis creditur esse unitas rei per vocem significatæ : sicut illa quæ per nomen canis significantur, unum esse videntur, quia hoc nomen « canis » est unum. Alio modo *ex parte rei :* ex eo scilicet quod aliquæ res quæ aliquo modo conveniunt, simpliciter unum esse videntur, sicut supra dictum est de subjecto et accidente.

§ 21. — De Fallaciis in dictione
(Ib., c. 3)

Locorum igitur sophisticorum sive fallaciarum quædam sunt in dictione, quædam extra dictionem. In dictione quidem locus sophisticus sive fallacia est, quando principium motivum sive causa apparentiæ est ex

parte vocis; extra dictionem vero, quando est ex parte rei. *Ex parte* autem *vocis est* principium motivum sive *causa apparentiæ, ex eo quod una vox multa signicat;* quod contingit per multiplicationem vocum. Est autem multiplex triplex: scilicet actuale, potentiale, et phantasticum. Actuale est quando una vox in nullo variata multa significat: et hoc si sit in una dictione, dicitur *æquivocatio*, ut in hoc nomine, canis, pro latrabili, cælesti sidere, et pro pisce marino; si in oratione, dicitur *amphibologia,* ut liber Aristotelis, id est, ab Aristotele factus vel possessus. Multiplex potentiale est, quando una vox aliquo modo secundum prolationem variata multa significat; quod quidem est in *dictione secundum accentum*, ut pendere, secundum quod gravi vel acuto accentu profertur, multa significat. In oratione vero est *secundum compositionem* et *divisionem*, ut duo et tria sunt quinque: hæc enim oratio diversa significat composite vel divisim prolata. Phantasticum vero, id est, apparens multiplex est, quando una dictio secundum rei veritatem unum significat et videtur etiam aliquid aliud significare: sicut hoc nomen « homo » significat quale et quid, et videtur significare hoc aliquid; et dicitur *figura dictionis,* quasi dictionis similitudo. Sunt igitur loci sophistici in dictione *sex:* scilicet *æquivocatio*, *amphibologia*, *accentus*, *compositio*, *divisio* et *figura dictionis.*

§ 22. — De Fallaciis extra dictionem

(Ib., c. 9)

Fallaciæ extra dictionem in hoc differunt a fallaciis in dictione, ut supra dictum est: quia in fallaciis in dictione principium motivum sive causa apparentiæ est ex parte vocis; *in fallaciis* autem *extra dictionem est ex parte rei.* Sicut enim in fallaciis in dictione deceptio provenit ex eo quod unum nomen plura significans accipitur ac si significaret unum, ita in fallaciis extra dictionem *deceptio provenit ex eo quod aliquæ res aliquo modo convenientes vel differentes accipiuntur ut eædem simpliciter vel diversæ.* Sunt autem fallaciæ extra dictionem *septem:* quarum prima est secundum accidens, secunda secundum quid et simpliciter, tertia secundum ignorantiam elenchi, quarta secundum petitionem principii, quinta secundum consequens, sexta secundum non causam ut causam, septima secundum plures interrogationes ut unam. — Accipiuntur autem hæ fallaciæ secundum quasdam generales entium conditiones: nam ens aliud est per se, et aliud per accidens; et secundum hoc accipitur fallacia accidentis. Item secundum perfectum et imperfectum accipitur fallacia secundum quid et simpliciter; secundum autem oppositum et non oppositum est fallacia secundum ignorantiam elenchi; secundum vero idem et diversum est fallacia petitionis principii; secundum vero prius et posterius est fallacia consequentis; secundum causam et causatum est fallacia secundum non causam ut causam; secundum autem unum et multa est fallacia secundum plures interrogationes ut unam.

§§ 1. De Fallacia accidentis. (Ib., c. 10)

1. Dicendum est primo de fallacia accidentis. Ubi sciendum quod accidens hic accipitur prout distinguitur contra per se. Per se autem dicitur inesse aliquid alicui, quod inest ei secundum rationem propriæ definitionis; præter hoc autem quicquid inest alicui, dicitur inesse per accidens : unde ad hoc quod est inesse per se aut per accidens, tripliciter aliquid potest se habere. Quædam enim sunt quæ omni modo sunt eadem secundum substantiæ rationem, ut vestis et indumentum; et in his est solum per se, et nullo modo per accidens; quædam sunt, quorum unum est omnino extraneum a ratione alterius, ut album et homo; et in istis est solummodo per accidens, et nullo modo per se; quædam vero sunt quorum unum ad alterius rationem aliquo modo pertinet; licet non sint omnino eadem secundum definitionem, sicut se habet superius et inferius: nam superius ponitur in definitione inferioris; tamen non est omnino eadem definitio inferioris et superioris, ut animalis et hominis, cum definitio superioris addat super definitionem inferioris. Et simile est de proprio et de specie : nam species ponitur in definitione proprii, non tamen species et proprium sunt omnino idem in definitione. Et in his est quodammodo per se, et quodammodo per accidens ; in quantum partim secundum definitionem conveniunt, et partim differunt. In his ergo quæ primo modo se habent, necesse est quod quidquid verum de uno sit, sit etiam verum de alio, eo quod talia sunt penitus eadem secundum rem, et differunt secundum nomen solum : unde in his non contingit esse fallaciam accidentis; sed in omnibus aliis non est necessarium quod quicquid est verum de uno, sit etiam verum de altero. Et ideo, si ex hoc quod aliquid est de uno verum, concludatur esse verum de altero, est fallacia accidentis. Contingit autem quandoque, ut quod est verum de uno, concludatur esse verum de altero : scilicet quando aliquid attribuitur uni secundum quod est idem alteri : tunc enim quod inest uni, et alteri inerit. Si vero attribuitur uni secundum quod est ab altero divisum, non inerit alteri; si autem ut non diversum ab altero, erit et alterius : sicut si album attribuatur animali in quantum est idem homini, oportet quod conveniat homini; si autem animali ut est divisum ab homine, non oportet quod conveniat homini; et si concludatur inesse, erit fallacia accidentis : sicut si dicatur : Animal est quadrupes, Homo est animal : igitur homo est quadrupes. Quadrupes enim non prædicatur de animali, ut animal est homo, sed secundum quod est ab homine diversum. Unde patet quod in prædicto argumento medium diversimode accipitur: nam primo accipiebatur secundum quod erat diversum ab homine, sed in secundo secundum quod est idem homini. Et ideo quando est fallacia accidentis, semper est diversa acceptio medii. Dico autem diversam acceptionem medii esse, quando medium secundum quod convenit cum una extremitatum, est diversum ab alia. *Fallacia accidentis est deceptio proveniens ex eo quod aliquid significatur simile utrique eorum, quæ sunt aliqualiter per accidens unum.* Ex quo patet quod in

fallacia accidentis semper inveniuntur tres termini, sicut in syllogismo : quorum duo per accidens aliquo modo conjunguntur : qui quidem se habent sicut medium et extremitas ; tertium vero quod assignatur utrique inesse, est major extremitas. — Causa vero apparentiæ in hac fallacia est unitas quædam et identitas eorum quæ per accidens quodammodo conjunguntur ; causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem : nam sicut dicit Philosophus in 1 Elenchor., fallacia accidentis fit ex eo quod aliquis non potest judicare idem et diversum, unum et multa.

2. Sunt autem tres modi hujus fallaciæ. — Primus modus provenit ex eo quod proceditur ab accidente ad subjectum, vel e converso ; sicut hic : Cognosco venientem. Coriscus est veniens. Igitur cognosco Coriscum. Non sequitur : quia veniens et Coriscus sunt unum per accidens, et non per se. Unde non sequitur quod quidquid est verum de uno, sit verum de alio. Hoc enim fallit, quando aliquid est verum de uno secundum quod est diversum ab altero ; sicut hic : Cognosco Coriscum. Coriscus enim non subjacet cognitioni secundum quod est idem venienti. Unde patet quod est diversificatio medii, et sic est fallacia accidentis. Similiter hic : Iste canis est tuus, et est pater. Igitur est tuus pater. Canis enim et pater sunt unum per accidens. Unde non sequitur quod quidquid est verum de uno sit verum de alio ; secundum enim quod canis est pater, non convenit ei esse tuum. — Secundus modus est, quando illud quod convenit superiori concluditur de inferiori, vel e converso : sicut hic ; Homo est animal, et animal est genus : igitur homo est genus. Non sequitur : superius enim et inferius aliquo modo sunt unum per accidens, licet alio modo sint unum per se. Unde ex dictis patet quod si idem verificatur de uno eorum secundum quod idem est alteri, necesse est de altero verificari. Et secundum hoc sumuntur argumenta dialectica a genere et specie, sive a superiori et inferiori. Quod autem verificatur de uno eorum secundum quod differt ab altero, non oportet de altero verificari. Tunc autem est variatio medii et fallacia accidentis, sicut est in proposito : nam esse genus non prædicatur de animali secundum quod est idem homini, sed secundum quod ab eo differt sicut superius ab inferiori. Similiter est hic ; Triangulus est figura. Sed proprietas trianguli est habere tres angulos. Igitur est proprietas figuræ. Non sequitur : quia triangulus et figura non sunt omnibus modis idem. Unde non oportet quod verificatur de uno, de altero verificari. Similiter est hic : Socrates est alius ab homine. Ipse autem est homo : igitur est alius a se. — Tertius modus provenit, quando proceditur a specie ad proprium, vel e converso ; sicut hic : Homo est risibilis. Sed risibile est proprium : igitur homo est proprium, vel homo est species. Non sequitur : quia risibile et homo non sunt omnino idem secundum definitionem ; et ideo aliquo modo unum se habet ad alterum per accidens et extraneum ; et propter hoc non est necesse quod quidquid verificatur de uno verificetur de altero.

Et est sciendum quod non est inconveniens, si in aliquibus prædictorum paralogismorum sint assignatæ duæ fallaciæ, scilicet figuræ dictionis et accidentis ; quia secundum quod provenit deceptio ex similitu-

dine dictionis, est fallacia figuræ dictionis ; secundum vero quod provenit ex convenientia rerum, fallacia accidentis est : homo enim et Socrates quantum ad rem conveniunt, et quantum ad nomen similitudinem habent.

§§ 2. De Fallacia secundum quid et simpliciter. (Ib., c. 11)

1. Sequitur de fallacia secundum quid et simpliciter. Simpliciter autem hic dicitur, quod, nullo modo addito, dicitur : ut cum dicitur : Socrates est albus, vel Socrates currit ; secundùm quid autem dicitur quod cum aliquo addito dicitur, ut : Iste currit bene, vel Socrates est albus secundum dentem. Hoc autem quod additur, dupliciter se habet ad id cui additur : nam quandoque non diminuit de ratione ejus cui additur ; et tunc potest procedi ab eo quod est secundum quid ad hoc quod est simpliciter : ut cum dicitur : Iste currit velociter, igitur currit : velocitas enim nihil diminuit de ratione cursus ; et est in prædicto argumento locus a parte in modo. Quandoque vero id quod additur, diminuit aliquid de ratione ejus cui additur : ut cum dicitur. Æthiops est albus secundum dentem : nam hæc determinatio « dentem » diminuit aliquid de ratione ejus quod dicitur albus : non enim potest dici albus nisi qui totus est albus, vel secundum plures et principaliores partes. Et ideo si concludatur, Æthiops est albus secundum dentem, ergo est albus, est locus sophisticus, vel fallacia secundum quid et simpliciter ; et *est deceptio proveniens ex eo quod dictum secundum quid accipitur ac si esset dictum simpliciter.* — Causa apparentiæ in hac fallacia est convenientia ejus quod est secundum quid, ad id quod est simpliciter ; causa vero non existentiæ est diversitas eorundem.

2. Sunt autem quinque modi hujus fallaciæ. — Et primus modus est, quando determinatio addita habet oppositionem ad illud cui additur : ut in hoc argumento : Cæsar est homo mortuus. Ergo est homo. Non sequitur : nam esse hominem mortuum habet oppositionem ad hominem, eo quod vivum est de ratione hominis, cum homo sit animal et animal est substantia animata sensitiva : et sic patet quod hæc determinatio « mortuus » tollit hominis rationem. Similiter : Iste est bonus latro, igitur est bonus : nam bonum per se suppositum oppositionem habet ad latrocinium. Similiter hic : Mendax dicit verum dicendo se dicere falsum. Ergo dicit verum. Non sequitur : nam dicere verum opponitur ei quod est dicere falsum, et e converso. — Secundus modus provenit ex eo quod aliqua determinatio addita pertinet ad animæ actum : nam aliqui actus animæ possunt esse circa existentiam, sicut hic : Chymæra est animal opinabile. Igitur Chymæra est animal. Non sequitur : nam opinabile additum animali diminuit de ejus ratione. Similiter hic : Cæsar est in memoria hominum. Igitur Cæsar est. Similiter hic : Tu habes felicitatem in tua voluntate. Igitur habes felicitatem. — Tertius modus est, quando determinatio addita significat aliquid in potentia esse, sicut hic : Ovum potentialiter est animal. Ergo est animal. Non sequitur : nam esse in potentia diminuit de ratione ejus quod est esse simpliciter. — Quartus modus est, quando determinatio addita significat partem, sicut hic :

Æthiops est albus dente. Ergo est albus. Non sequitur : quia esse in parte diminuit de ratione ejus quod est esse simpliciter. Sciendum tamen quod si a parte sit natum denominari totum, non accidit fallacia, ut patet in hoc processu : Iste est crispus secundum capillos. Ergo est crispus. Bene sequitur : quia homo denominatur crispus secundum capillos ; et hic modus se extendit ad alias partes, scilicet loci, vel temporis, vel aliorum totorum. Si vero aliquid additur toti in loco mediante parte in loco, a qua parte totum non est natum denominari, accidit fallacia in his processibus, ut : Hæc diæta est bona in locis ægrotativis. Ergo est bona. Non sequitur : quia hoc quod dicit « in locis ægrotativis » significat partem in loco. Similiter est de toto ex parte in tempore, sicut hic : Bibere vinum est malum ægrotanti. Ergo est malum. Et eadem ratio est in omnibus similibus. — Quintus modus est, quando determinatio addita cogit terminum, cui additur, stare materialiter ; sicut hic : Sapiens vult amittere malum. Ergo vult malum. Non sequitur, nam amittere malum non dicit malum simpliciter, sed secundum quid. Similiter hic : Fur vult sumere bonum. Igitur vult bonum. Et est eadem ratio in aliis simililibus. Sic ergo patet ex dictis quod hæc fallacia provenit secundum rationem perfecti et imperfecti : nam determinatio diminuit, eo quod significat aliquid esse imperfectum.

§§ 3. De Fallacia secundum ignorantiam elenchi (Ib., c. 12)

1. Sequitur de fallacia secundum ignorantiam elenchi. Est autem elenchus *syllogismus contradictionis :* qui quandoque est unus, quandoque duo. Unus quidem, quando coucludit contradictoriam alterius propositionis prius datæ ; sicut si detur aliquod animal esse incorruptibile, et procedatur sic : Omne compositum ex contrariis est corruptibile. Omne animal est hujusmodi. Ergo omne animal est corruptibile. Hæc enim conclusio est contradictoria propositionis datæ. Duo enim syllogismi constituunt elenchum, quando ex duobus syllogismis concluditur contradictorie, sicut si supradicto syllogismo contraponatur alius talis syllogismus : Nullum beatum est corruptibile. Et aliquod animal est beatum : igitur aliquod animal non est corruptibile. Quia igitur de ratione elenchi est syllogismus et contradictio ; ideo quidquid est contra definitionem syllogismi et contradictionis, est contra definitionem elenchi. Et ideo cum in qualibet fallacia defectus accidat propter hoc quod aliquid omittitur de definitione syllogismi et contradictionis ; ideo, omnis fallacia reducitur ad ignorantiam elenchi sicut ad generale principium. Quia vero in definitione elenchi ponitur contradictio, quasi differentia quæ constituit speciem ; ideo specialiter omissio eorum quæ ad contradictionem requiruntur, ignorantiam elenchi constituit secundum quod est fallacia specialis. Sed quia fallacia esse non potest, si apparentia desit, oportet ad hoc quod circa contradictionem sit fallacia, ut sit apparens contradictio, et cum hoc aliquid ad veritatem contradictionis desit. Apparens autem contradictio esse non potest, nisi sit unius et ejusdem : quia nisi sit ibi

unum et idem, non videbitur esse contradictio, ut dicendo : Homo currit, asinus non currit. Ex vera autem contradictione non potest deficere nisi ex defectu unius et ejusdem. Unde, hoc observato, ex defectu aliquorum quæ ad contradictionem requiruntur, fit fallacia : est autem contradictio oppositio unius et ejusdem non rei tantum, sed rei et nominis simul secundum idem ad idem similiter et in eodem tempore. *Fallacia* autem *secundum ignorantiam elenchi est deceptio proveniens ex eo quod non observantur ea, quæ sunt necessaria ad definitionem elenchi, et præcipue ex parte contradictionis :* unde dicitur ignorantia elenchi, quia accidit deceptio solum per hoc quod definitio contradictionis ignoratur. — Causa autem apparentiæ in hac fallacia est similitudo apparens contradictionis deficientis ad contradictionem perfectam ; causa vero non existentiæ est diversitas earumdem.

2. Modi hujus fallaciæ sunt quatuor. — Primus peccat contra hanc particulam « ad idem », ut hic : Duo sunt duplum ad unum, et non sunt duplum ad tria : igitur sunt duplum et non duplum. Non sequitur : quia, omisso hoc quod est esse ad idem, non est contradictio. — Secundus autem peccat contra hanc particulam « secundum idem », sicut hic : Hoc est duplum ad illud secundum longitudinem, et non est duplum secundum latitudinem. Ergo idem est duplum et non duplum. Non sequitur : quia omittitur hæc particula, secundum idem, quæ requiritur ad contradictionem. — Tertius peccat contra hanc particulam « similiter », sicut hic : Cælum movetur circulariter, et non movetur sursum et deorsum. Ergo movetur et non movetur. Non sequitur : quia omissio hujus particulæ « similiter » tollit contradictionem. — Quartus est contra hanc particulam « in eodem tempore », sicut hic : Domus est clausa in nocte, non est clausa in die. Ergo est clausa et non est clausa. Non sequitur : quia diversitas temporis impedit contradictionem.

3. Et est sciendum quod hæc fallacia convenit cum fallacia secundum quid et simpliciter, in hoc : quia in utraque proceditur ab eo quod dicitur cum determinatione ad id quod dicitur simpliciter. Sed hæc est differentia, quia in fallacia secundum quid et simpliciter determinatio diminuit de ratione ejus quod est simpliciter esse, quod non de necessitate accidit in hac fallacia ; sed hæ determinationes additæ diminuunt de ratione contradictionis : non enim sequitur, Hoc est duplum ad illud secundum latitudinem, Igitur est duplum ad illud ; non tamen sequitur quod sit contradictio, si ad diversa referatur. Patet etiam ex dictis quod hæc fallacia provenit secundum generalem entium contradictionem, quæ est oppositio : nam est omnis contradictionis principium.

§ 4. De Fallacia petitionis principii. (Ib., c. 13)

1. Sequitur de fallacia petitionis principii. Principium hic dicitur principale propositum. Tunc igitur aliquis petit principium, quando petit sibi concedi principale propositum quod debet probare : quod quidem si sub eodem nomine petat, nulla fit fallacia, sed petens videbitur

deridendus, sicut si velit probare, homo currit, et petit eamdem sibi concedi. Si vero petat id quod vult probare sub alio vocabulo, poterit esse fallacia ; et tunc proprie petit illud quod est in principio, idest, illud quod in se continet principale propositum. Fallacia ergo petitionis principii est *deceptio proveniens ex eo quod idem assumitur ad probationem sui ipsius sub alio vocabulo.* — Causa ergo apparentiæ in hac fallacia est diversitas apparens ; similitudo conclusionis est ex præmissis, causa vero non existentiæ est identitas earumdem.

2. Sunt autem modi hujus fallaciæ quinque. — Primus modus est, quando definitum petitur ad definitionis probationem, vel e converso ; ut si debeat probari quod homo currit, et petatur concedi quod animal rationale mortale currat, quo concesso, arguatur sic : Animal rationale mortale currit : igitur homo currit. Hæc nulla probatio est, quia similiter dubitatur de præmissa et conclusione. – Secundus modus est, quando universale petitur ad probationem particularis ; ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina, et assumatur ista : Omnium oppositorum eadem est disciplina. Ergo omnium contrariorum eadem est disciplina. Hæc præmissa non est magis nota quam conclusio. — Tertius modus est, quando petuntur omnia particularia ad probationem universalis ; ut si debeat probari quod omnium oppositorum est eadem disciplina, et assumatur ista : Omnium contrariorum est eadem disciplina. Omnium privative oppositorum eadem est disciplina, et sic de aliis : igitur omnium oppositorum est eadem disciplina. Hæc etiam conclusio in præmissis petitur. — Quartus modus est, quando petitur divisim quod debet probari conjunctim ; ut si debeat probari quod medicina sit scientia sani et ægri, et sumatur ita : Medicina est scientia sani, et medicina est scientia ægri. Ergo medicina est scientia sani et ægri. Hic etiam petitur id quod deberet probari. — Quintus modus est, quando petitur unum correlativorum ad probationem alterius ; ut si debeat probari quod Socrates sit pater Platonis, et sumatur ista : Plato est filius Socratis : igitur Socrates est pater Platonis. Hic etiam petitur quod deberet probari sub aliis verbis.

3. Et est sciendum quod hæc fallacia non peccat contra vim illativam argumentandi, quia bene sequitur conclusio, datis præmissis, cum servetur debita habitudo inferentis ad illatum, sed peccat contra probationem argumenti, nam probatio debet esse magis manifesta : quod hic non observatur ; unde hic non accidit deceptio ex eo quod conclusio non infertur ex præmissis, cum illationes prædictæ sint secundum locos dialecticos ; sed accidit deceptio ex eo quod petitur idem concedi, ac si esset diversum. Unde si in præmissis modis argumentandi accipiantur præmissæ ex eo quod sint magis notæ, et non quasi petitæ, non erit argumentum sophisticum, sed dialecticum. Patet autem ex prædictis quod hæc fallacia provenit secundum « idem et diversum », prout non discernitur inter ea.

§§ 5. — De Fallacia consequentis. (Ib. c. 14)

1. Sequitur de fallacia consequentis. Consequens autem, ut hic sumitur, est quod sequitur ad antecedens in propositione conditionali, ut cum dicitur : Si Socrates est homo, est animal; Socratem esse animal est consequens ; Socratem vero esse hominem est antecedens. Est ergo *fallacia consequentis deceptio proveniens ex eo quod consequens æstimatur esse idem cum antecedente omnino.* Ex hoc enim contingit aliquem credere quod, si consequens sequitur ad antecedens, ita e converso antecedens sequatur ad consequens. Unde patet quod hæc fallacia consequentis in duabus consistit consequentiis, quarum una est vera, et altera falsa, sicut si dicatur : Si aliquis currit movetur. Sed Socrates movetur : igitur Socrates currit. Hæc enim consequentia : Si Socrates currit, movetur, quæ prima ponitur, est vera ; sed ista, ad quam proceditur, est falsa : Si movetur, igitur currit. Ubi vero tantum ponitur una consequentia, non est fallacia consequentis : unde si dicatur : Socrates est animal; igitur Socrates est homo, non est fallacia consequentis ex modo argumentandi, sed magis fallacia accidentis : nam, sicut fallacia consequentis provenit ex eo quod consequens existimatur omnino esse idem antecedenti, cum non sit, ita fallacia accidentis provenit ex eo quod prædicatum existimatur omnino idem esse subjecto. Unde hæc fallacia denominatur a consequendo, illa autem ab accidendo, quod est inhærere. Et inde est quod quando proceditur argumentando solum ab aliqua categorica, per quam significatur aliquid inesse, est fallacia accidentis : quando ab aliqua conditionali est fallacia consequentis. Et ideo Philosophus dicit, quod « fallacia accidentis est in uno, et fallacia consequentis in pluribus, » scilicet consequentiis ; et ex hoc etiam patet quod in consequentiis consequens est aliquo modo pars accidentis : nam omne quod sequitur, aliquo modo accidit ; sed non omne quod accidit, sequitur. Non enim sequitur : Si est homo, est album, licet hæc sit vera « quod ly homo sit albus ». Et ideo ubicumque est fallacia consequentis, aliter ordinatis terminis, potest fieri fallacia accidentis, sed non convertitur. — Causa apparentiæ in hac fallacia est convenientia consequentis cum antecedente ; causa vero non existentiæ est diversitas eorumdem.

2. Sunt autem modi hujus fallaciæ duo. — Primus modus procedit ex consecutione magis communis ad minus commune, sive magis commune sit genus, sive accidens, ut patet in his paralogismis : Si aliquid est asinus, est animal. Sed tu es animal. Igitur tu es asinus. Non sequitur : non enim consequentia prius posita convertitur. Similiter hic : Si aliquod est mel, est rubeum. Sed fel est rubeum : igitur fel est mel. Similiter hic : Si aliquis est fur, errat de nocte. Sed tu erras de nocte. Igitur tu es fur. In his enim omnibus putatur consequentia converti, quæ non convertitur : unde est fallacia consequentiæ. Si autem sumantur propositiones categoricæ in eisdem terminis, est fallacia accidentis, sicut : Asinus est animal. Tu es animal. Igitur tu es asinus ; et hæc : Mel est rubeum, et fel est rubeum. Igitur mel est fel. — Secundus modus est,

quando proceditur ad consequentia oppositi ad similem consequentiam in alio opposito ; ut si dicatur : Si aliquid est generatum, habet principium. Sed anima non est generata. Igitur anima non habet principium, sed semper fuit. Non sequitur. Est enim in oppositis duplex consequentia, una in ipso, altera in contrario : in ipso quidem est consequentia, quando, sicut ad antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum antecedentis sequitur oppositum consequentis, ut : Si est justum, est bonum. Igitur si est injustum, est malum. Consequentia a contrario est, quando sicut ad antecedens sequitur consequens, ita ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis, ut : Si eśt homo, est animal. Igitur si non est animal, non est homo : in oppositis enim secundum affirmationem et negationem non est consequentia in ipso, sed in contrario. Et ideo quando proceditur in hujusmodi oppositis, ac si esset consequentia in ipso, est fallacia consequentis, sicut in exemplo patet. In his autem terminis est fallacia accidentis, categoricis propositionibus sumptis ; ut si dicatur sic : Omne generatum habet principium. Sed anima non est generata. Igitur non habet principium.

3. Et est sciendum quod, sicut primus modus peccat contra consequentiam procedendo a positione consequentis ad positionem antecedentis, ita secundus peccat procedendo a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Est autem contrario modo procedendum, scilicet a destructione consequentis ad positionem antecedentis : patet enim quod hæc fallacia provenit secundum rationem prioris et posterioris. Et nota quod quoddam consequens est in plus suo antecedente, et quoddam in minus : consequens in plus est in terminis universalibus, sicut cum dico : Homo est ; ergo animal est ; consequens in minus est, sicut totum in quantitate, et ejus pars, ut cum dicitur : Omnium oppositorum eadem est disciplina. Ergo omnium contrariorum.

§§ 6. De Fallacia secundum non causam ut causam. (Ib., c. 15)

Sequitur de fallacia secundum non causam ut causam. Causa autem hic dicitur quod est causa inferendi, secundum quod præmissæ dicuntur causa conclusionis esse. Est ergo *fallacia secundum non causam ut causam, quando inter præmissas, ex quibus sequitur conclusio, ponitur propositio aliqua quæ nihil ad conclusionem operatur, et sic non est causa.* Tamen ad hoc quod fiat fallacia, oportet quod videatur esse causa ; quod quidem fit per hoc quod convenit cum aliis propositionibus, quæ sunt causæ conclusionis in terminis. Ex hoc autem quod propositio, quæ non est causa, sumitur ut causa, non provenit aliqua deceptio, nisi quando ex conclusione reditur ad præmissas, et interimitur aliqua præmissarum ; quod quidem fit in syllogismis ad impossibile, in quibus per hoc quod conclusio est impossibilis, ostenditur aliquam præmissarum impossibilem fuisse. Et ideo hæc fallacia non habet fieri nisi in hujusmodi syllogismis. In syllogismis enim ostensivis, in quibus aliud directe ostenditur, ad nullum inconveniens duci potest respondens, si sumatur in præmissis aliqua propositio, quæ non est causa conclusionis, ac si esset

causa. — Est ergo causa apparentiæ in hac fallacia convenientia propositionis quæ non est causa, cum illis quæ sunt causæ. Causa vero non existentiæ est defectus habitudinis debitæ inter propositionem inferentem et propositionem illatam. — Formatur autem secundum hanc fallaciam hoc modo paralogismus: Putasne anima et vita sunt idem? quo dato proceditur sic : Anima et vita sunt idem, et mors et vita sunt contraria, et generatio et corruptio sunt contraria. Sed mors est corruptio. Ergo vita est generatio. Igitur vivere est generari ; quod est impossibile : nam qui vivit, non generatur, sed jam generatus est. Ergo et primum fuit impossibile, scilicet quod anima et vita sint idem ; non sequitur, quia ista propositio « Anima et vita sunt idem», quæ accipiebatur in præmissis, non fuit causa conclusionis impossibilis ; quod ex hoc patet, quia, ea remota, adhuc sequitur conclusio. Unde per hoc quod conclusio est impossibilis, non potest ostendi quod prædicta propositio sit impossibilis, sed quod magis ista sit impossibilis ex qua sequitur, quæ est ista : Mors et vita sunt contraria : ex hujus enim falsitate sequitur falsitas in conclusione : mors enim et vita non sunt contraria, sed opponuntur ut privatio et habitus. Patet ergo quod hæc fallacia peccat contra rationem causæ et causati.

§§ 7. De Fallacia secundum plures interrogationes ut unam. (Ib., c. 16)

1. Sequitur de fallacia secundum plures interrogationes ut unam. Est autem idem secundum substantiam, enuntiatio, propositio, interrogatio et conclusio ; sed dicitur enuntiatio secundum quod significat simpliciter aliquid esse, vel non esse ; interrogatio, secundum quod sub dubitatione proponitur ; propositio, secundum quod sumitur ad alterius probationem ; conclusio vero secundum quod ex aliis probatur : et ideo, sicut enuntiatio est una vel plures, ita interrogatio, propositio et conclusio. Est autem enuntiatio una, in qua dicitur unum de uno, ut « homo est animal, vel est albus ». Enuntiatio vero plures, quando dicuntur plura de uno, ut « Socrates est albus et musicus » ; vel unum de pluribus, ut « Socrates et Plato sunt albi » ; vel plura de pluribus, ut « Socrates et Plato sunt albi et musici ». Sciendum est autem quod, quando plura prædicantur de uno, ex quibus fit unum per se, est enuntiatio una, ut cum dicitur : « Homo est animal rationale mortale», nam ex partibus definitionis fit unum per se, quod est de natura speciei. Si autem plura prædicantur, ex quibus fit unum per accidens, tunc est enuntiatio plures, ut cum dicitur : « Socrates est homo albus » : ex homine enim et albo fit unum per accidens. *Provenit* ergo *hæc fallacia ex hoc quod ad interrogationem quæ est plures, datur una responsio, eo quod sub uno modo interrogandi proponitur*, ut si dicatur : « Putasne Socrates et Plato currunt ? » ex eo enim quod simul interrogatur de duobus, videtur esse una interrogatio, cum revera sint plures. — Causa apparentiæ in hac fallacia est unitas ex parte modi interrogandi ; causa vero non existentiæ est pluralitas interrogationis.

2. Modi autem hujus fallaciæ sunt duo. — Primus modus est, quando

interrogatio est plures eo quod unum de pluribus in singulari prædicatur, et e converso; sicut hic : « Putasne homo et asinus sunt animal rationale mortale ? ». Si dicam sic, procedatur sic : Homo et asinus sunt animal rationale mortale. Igitur asinus est animal rationale mortale, etc. Si dicatur quod non, procedatur sic : Homo et asinus non sunt animal rationale mortale : igitur homo non est animal rationale. Deceptio enim hæc provenit, quia ad interrogationem prædictam cum sit plures, non est danda una responsio, ut dicam simpliciter sic, vel non ; sed duæ, ut dicatur sic : Homo est animal rationale, et asinus est animal irrationale, vel non est animal rationale. Similiter hic : Putasne tu es homo et assinus ? si dicatur non : igitur tu non es homo ; si dicatur sic, concludatur: Tu es asinus. Similiter hic : Putasne Æthiops est homo albus ? si dicatur quod sic, concludatur : Ergo est albus ; si dicatur quod non, concludatur : Ergo non est homo. — Secundus modus est, quando interrogatio est plures ex eo quod plura subjiciuntur, vel prædicantur in plurali numero, sicut hic : Putasne mel et fel sunt dulcia ? si dicatur, non, concludatur : Igitur mel non est dulce ; si dicatur, sic, concludatur : Igitur fel est dulce. In omnibus enim his non est una responsio, sed plures, ut sic : Mel est dulce, et fel non est dulce. Patet ergo quod hæc fallacia provenit secundum unum et multa. Et hæc de fallaciis dicta sufficiant.

CAPUT SECUNDUM

DE METHODO

§ 23. — Methodi initia

§§ 1. Procedendum a magis notis quoad nos ad minus nota.

1. Cum omnis disciplina fiat per ea quæ sunt magis nota addiscenti, quem oportet aliqua præcognoscere ad hoc ut addiscat, oportet disciplinam procedere per ea quæ sunt magis nota quoad nos, quæ sunt sæpe minus nota secundum naturam, ad ea quæ sunt notiora secundum naturam, nobis autem minus nota. — Nobis enim cognitio a sensu incipit ; unde sunt notiora quæ sunt sensui propinquiora. Secundum autem naturam sunt notiora quæ ex sua natura sunt magis cognoscibilia : et hæc sunt quæ sunt magis entia et magis actualia : quæ quidem sunt remota a sensu. — Et ideo in disciplinis oportet procedere ex minus notis secundum naturam ad magis nota ; et ex his quæ sunt notiora addiscenti pervenire oportet ad ea quæ sunt naturæ nota, quæ etiam ultimo fiunt ipsi addiscenti nota[1]. — Et licet illa quæ sunt magis nota quoad nos, sint debi

1. Quandoque tamen eadem sunt magis nota et quoad naturam et secundum nos, sicut in mathematicis quæ abstrahunt a materia sensibili. Et ideo ibi semper proceditur a notioribus secundum naturam, quia eadem sunt notiora quoad nos. (Ibid.)

liter nota secundum naturam, tamen ex hujusmodi male notis secundum naturam quæ tamen sunt magis noscibilia ipsi addiscenti, tentandum est cognoscere illa quæ sunt universaliter et perfecte cognoscibilia, procedentes ad ea cognoscenda per hæc ipsa quæ sunt debiliter nota secundum se. (VII Metaph., l. 2).

2. Non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam seu simpliciter; sed illa quæ sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo addiscendi ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis, inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturæ. — Simpliciter autem notiora sunt quæ secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora quæ plus habent de entitate, quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt quæ sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturæ. Nobis autem e converso accidit eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum, et principium cognitionis nostræ est a sensibilibus quæ sunt materialia et intelligibilia in potentia. Unde illa sunt prius nobis nota quam substantiæ separatæ, quæ sunt magis notæ secundum naturam. — Notandum quod non dicuntur nota naturæ quia natura cognoscit ea, sed quia sunt nota secundum se et secundum propriam naturam. (I Phys., l. 1).

3. Sed ea quæ sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia. Ergo oportet nos ab universalibus procedere ad singularia, [prout singularia sub ratione universali in scientia considerantur]. — Ad intellectum hujus propositionis, sciendum est quod confusa hic dicuntur, quæ continent in se aliqua in potentia et indistincte. Et quia cognoscere aliquod indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrit sibi confusum quam distinctum: sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctam cognitionem principiorum et elementorum. Et hæc est ratio quare confusa sunt primo nobis nota, quam distincta. — Quod autem universalia sint confusa, manifestum est quia universalia, [seu genera,] continent in se suas species in potentia; et qui scit aliquid in universali scit illud indistincte: tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum quæ continentur potentia in universali, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit irrationale nisi in potentia. Prius autem est scire aliquid in potentia quam in actu. Secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actum, prius quoad nos est scire animal quam hominem. (I Phys., l. 1).

Cfr. S. Th., I, q. LXXXV, art. 3.

§§ 2. Omnis scientia incipit a principiis per se notis et virtute continetur in eis.

1. Tota scientia virtute continetur in principiis. (S. Th. I, q. 1, art. 7 c.)
2. Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per con-

sequens visa... Illa autem videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. (S. Th. II-II, q. I, art. 4 et 5.)

3. Principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis universalibus : unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis, sicut effectus causæ primæ. (Quodl., III, art. 26, ad 1.)

4. Insunt nobis naturaliter quædam principia prima complexa ab omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quæ in prædictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam sive per doctrinam alienam. (Quodl., VIII, art. 4, c.)

5. Natura in omnibus suis operibus bonum intendit et conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt; et ideo in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia : principia enim manere oportet, ut (I Phys.) dicit Philosophus. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quæ sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile : inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quæ est cognitio primorum principiorum universalium, ad quæ omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omnev erum approbatur et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere, nulla certitudo in tota sequenti cognitione inveniretur. (De Verit., q. XVI, art. 2, c.)

§ 24. — Duplex methodus, inventio et disciplina.

Duplex est modus scientiam acquirendi, primarius per inventionem, secundarius per doctrinam.

1. Duplex est modus acquirendi scientiam : unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio : alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quæ fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus ; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit, sicuti aliquis inveniendo deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias ; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa ; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita sicut per quædam instrumenta pervenit in

cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius ; et hoc est docere ; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. (De Verit., q. XI, art. 1, c).

2. Quamvis modus in acquisitione scientiæ per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, inquantum designatur habilior ad sciendum ; tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam ; quia docens qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere, quam aliquis induci possit ex seipso per hoc quod cognoscit scientiæ principia in quadam communitate. (De Verit., q. XI, art. 2, ad 4.)

Cfr. S. Th. I, q. CXVII, art. 1.

§ 25. — Inventionis duplex via

§§ 1. Via compositionis et resolutionis. (II Metaph., l. 1)

Duplex est via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in I Phys. quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. — Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis, cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandæ veritatis secundum utramque viam.

§§ 2. Ad scientiam compositi hæc duplex via conjunctim est adhibenda. (I Politic., l. 1)

Sicut in aliis rebus ad cognitionem totius necesse est dividere compositum usque ad incomposita, id est usque ad indivisibilia quæ sunt minimæ partes totius (puta ad cognoscendum orationem, necesse est dividere usque ad litteras, et ad cognoscendum corpus naturale mixtum necesse est dividere usque ad elementa) : sic, si consideremus ex quibus civitas componatur, magis poterimus videre ex præmissis regiminibus quid unumquodque sit secundum se et quid differant ad invicem. In omnibus enim ita videmus quod si quis inspiciat res secundum quod oriuntur ex suo principio, optime poterit in eis contemplari veritatem... — Considerandum est quod ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus jam notis dijudicemus de rebus quæ ex principiis causantur[1].

1. Necessarium est in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia slmplicia (I Eth., l. 3).

CAPUT TERTIUM

DE SCIENTIA

Art. I. — DE NATURA ET OBJECTO SCIENTIÆ

§ 26. — Scientiæ definitio ab Aristotele posita traditur et explicatur.

(I Post Anal., l. 3)

« *Scire opinamur cum causam arbitramur cognoscere propter quam* « *res est, et quoniam illius causa est, et non est contingere hoc aliter se* « *habere.* »

His verbis ponit Aristoteles definitionem ipsius scire simpliciter. Circa quod considerandum est quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum ; hoc autem est perfecte apprehendere ipsius veritatem. Eadem enim sunt principia esse rei, et veritatis ipsius. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitæ. Et propter hoc dicit « Cum causam arbitramur cognoscere ». — Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu ; cognosceret quod non est simpliciter sed virtute tantum : quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causæ ad effectum. Et propter hoc dicitur « et quoniam illius causa est ». — Scientia vero est etiam certa cognitio rei ; quod autem contingit aliter se habere non potest aliquis per certitudinem cognoscere, ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere. — Quia igitur scientia est perfecta cognitio, ideo dicit « cum causam arbitramur cognoscere ». Quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter, addit « et quoniam illius est causa ». Quia vero est certa cognitio, subdit « et non est contingere aliter se habere »... Unde illud de quo habetur scientia, oportet esse necessarium.

Manifestat Philosophus positam definitionem propter hoc quod tam scientes quam non scientes, æstimantes tamen se scire, hoc modo accipiunt scire sicut dictum est. Non scientes enim qui æstimant se scire, opinantur sic se habere in cognoscendo, sicut dictum est. Scientes autem vere, sic se habent. Est autem hæc recta manifestatio definitionis. Definitio enim est ratio quam significat nomen. Significatio autem nominis accipienda est ab eo quod intendunt communiter loquentes per id nomen significare. Unde in II Topic. dicitur quod nominibus utendum est ut plures utuntur.

[Posset aliquis quærere], utrum sit aliquis alius modus sciendi a prædicto... Est equidem scire per effectum. — Dicimur etiam aliquo modo scire ipsa principia indemonstrabilia quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui prædictus est.

§ 27. — Duo pertinent essentialiter ad scientiam, quorum unum est quod sit universalium, alterum quod sit necessariorum.

§§ 1. Consideratio entis per accidens non pertinet ad scientiam. (XI Metaph., l. 8)

Nulla scientia considerat de ente per accidens, et hoc manifestat Philosophus inducendo quod nulla scientia tradita nobis negociatur circa accidens. Non autem accipitur hic accidens pro eo quod est in aliquo genere accidentis, sicut albedo est quoddam accidens. Sunt enim multæ scientiæ quæ circa hujusmodi accidentia sunt, quia hujusmodi accidentia et secundum se habent speciem quamdam, et causas determinatas in subjecto; et accidentia dicuntur quia non per se sed in alio habent esse. Accipitur autem hic accidens pro ente per accidens; sicut album esse musicum est per accidens. Hujusmodi enim neque aliquam speciem habent in se, neque aliquam causam determinatam. Et circa hujusmodi ens non negociatur aliqua scientia. Et hoc manifestat Aristoteles inducendo. Ars enim ædificativa non considerat quid per accidens eveniat habitantibus in domo quam facit, utrum accidat eis aliquod triste aut aliquod prosperum. Hoc enim accidit domui. Similiter ars textrina non considerat quid accidat utentibus panno texto... sed unaquæque scientia considerat id solum quod est proprium sibi, et subjectum et per se accidentia ejus.

Ratio autem est quia quod per accidens est, non est proprie ens, sed magis non ens, sicut non est per se et proprie unum. Nam unum et ens convertuntur. Omnis autem scientia est de ente. Unde relinquitur quod nulla scientia sit de eo quod est per accidens. Si enim aliquod ens est modo, et non fuit semper ens, oportet quod sit factum. Si igitur hoc quod dico « musicus est grammaticus » est quoddam ens, cum non semper fuerit, sequitur quod simul sit utrumque factum, scilicet musicum et album; quia cujuslibet entis est aliqua generatio. Unde cum non simul facta sint, manifestum est quod hoc totum quod est musicum grammaticum, non est aliquod unum et ens. Et propter hoc nulla scientia quæ est vere scientia et certitudinem habet, considerat de ente per accidens. Sed sola sophistica circa ipsum negociatur, et ad decipiendum utitur eo quod est per accidens ac si per se esset. Unde fit fallacia accidentis quæ est efficacissima ad decipiendum etiam sapientem. Unde Plato non male dixit, dicens quod versatur circa non ens, quia versatur circa ens per accidens.

Si consideretur quid sit ens per accidens, etiam manifestum erit quod non contingit esse scientiam de ente per accidens. Eorum enim quæ dicuntur esse, quædam sunt semper et ex necessitate (necessarium dicimus quod impossibile est non esse); quædam vero sunt ut in pluribus, sicut quod homo nascatur cum quinque digitis in manibus (hoc enim non semper est ex necessitate, cum contingat aliquem nasci cum sexto digito, sed est

ut in pluribus); quædam vero nec sunt ut in pluribus, neque semper ex necessitate, sed contingenter eveniunt, sicut si frigus fiat diebus canicularibus. Quandoque enim accidit hujusmodi ens. Qui autem raro accidit, et non semper et ex necessitate, neque ut in pluribus, vocatur ens per accidens. — Quæ enim semper vel in pluribus contingunt; vel ita se habent quod unum est causa alterius; vel ambo reducuntur in unam causam quæ per se est causa utriusque. Et utroque modo contingunt. Si quidem causa indeficienter producit effectum suum, erit quod dicitur ex necessitate. Si autem potest deficere propter aliquod impedimentum, erit ut in pluribus. Si autem ita sit quod duorum unum non sit causa alterius, neque habeant unam causam per se communem quæ conjungat ea simul, eorum conjunctio erit raro, sicut in hoc quod dico musicum ædificare... Omnis autem scientia est de eo quod est semper, aut in plus seu majori parte. Unde manifestum est quod scientia non potest esse de eo quod est per accidens. — [Insuper, ens per accidens non habet causam determinatam, qua posita de necessitate sequitur effectus, sicut habet ens per se: sic enim omnis causa per se induceret suum effectum, et omnia ex necessitate evenirent. Itaque de ente per accidens non potest esse scientia, cum omnis scientia sit ex causis et principiis determinatis.]

§§ 2. Scientia est de necessariis et sempiternis. (VI Eth., l. 3)

Certa enim ratio scientiæ hinc accipitur quod omnes suspicamur de eo quod scimus, quod non contingat illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis. Hujusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter se habere, non potest haberi circa contingentia quæ aliter se habere possunt. Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate. Ex quo concluditur quod sit æternum, quia omnia quæ sunt simpliciter ex necessitate, sunt æterna. Hujusmodi autem non generantur neque corrumpuntur. Talia sunt ergo de quibus est scientia. — Potest autem etiam de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia quæ generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quæ sunt ex necessitate et semper.

§§ 3. Attamen scientia est de mobilibus et contingentibus secundum quod in eis est aliquod necessarium et universale.

1. Contingentia dupliciter cognosci possunt: uno modo, secundum rationes universales; alio modo, secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis solum est de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus... Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt, nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. (VI Eth., l. 1.)

2. Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse et non esse: potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam ex necessitate insunt. Materia est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Intellectus quidem per se et directe est universalium, sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus. (S. Th. I, q. LXXXVI, art. 3.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXXIV, art. 1, ad 3.

Art. II. — DE DIVERSIS SCIENTIIS

§ 28. — De scientiarum ab invicem distinctione

§§ 1. Diversa ratio cognoscibilis inducit diversitatem scientiarum.

(T. Log. Sum., Tract. IX, c. 14)

Quantum ad unitatem scientiæ, sciendum est quod in scientia est duo considerare, scilicet ipsum subjectum de quo est passio, et ipsa principia ex quibus fit demonstratio ad concludendum passionem de subjecto. Ad hoc autem quod subjectum sit scibile a nobis, oportet quod habeat partes prius notas a quibus fiat processus ad ejus cognitionem...

Illa scientia est una, quæ est unius generis subjecti formaliter sumpti, cujus sunt partes et passiones, et eadem habet principia prima, non simpliciter, sed in scientia; diversæ vero sunt quæ habent diversa principia. Quod autem unitas scientiæ debeat sumi ab unitate subjecti, ratio est hæc: unitas enim motus sumitur a termino; subjectum autem est terminus motus rationis in processu scientiæ. — Tale autem subjectum debet esse unum formaliter, in quantum hujusmodi. Sic enim se habet suo modo subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam; materialis autem diversitas objecti non diversificat potentiam, sed formalis. Sic materialis diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed formalis.

Sumitur autem ratio formalis scibilis, sicut ratio formalis visibilis. Formalis autem ratio visibilis sumitur a lumine, per quod omnia videntur; etiam formalis ratio scibilis sumitur secundum principia ex quibus aliquid scitur. Unde quantumcunque sint diversa scibilia secundum suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, ad unam tamen pertinent scientiam: quía non sunt diversa in quantum sunt scibilia; sunt enim scibilia per sua principia. Sicut patet quod voces humanæ multum differunt secundum suam materiam a sonis corporum inanimatorum: tamen, quia secundum eadem principia attenditur consonantia in eis, ideo musica quæ est de utrisque, est eadem. Et per oppositum, si sunt eadem scibilia secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, pertinent ad diversas scientias. Sicut corpus mathematicum non separatur subjecto a corpore naturali: quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, naturale vero per principia motus, propterea non est eadem scientia, scilicet mathematica et naturalis.

Unitas ergo et diversitas scientiarum est ex unitate et diversitate formali subjecti; quæ formalitas consistit secundum rationem scibilis, idest secundum identitatem et diversitatem principiorum. Et propter hoc, idem est dicere, habere idem subjectum formale, et habere eadem principia; et differre secundum principia. quod habere diversa subjecta formaliter. Sciendum est autem quod principia, de quibus loquimur, sunt principia quæ sunt prima in scientia; et secundum communitatem dictorum principiorum, scientiæ sunt magis vel minus communes. Cognoscuntur autem prima principia in genere scibilis secundum definitionem subjecti.

§§ 2. Diversæ scientiæ habent principia sibi propria.
(1 Post. Anal., l. 41)

1. Quælibet scientia habet sua principia, et non sunt principia unius scientiæ quæ sunt alterius... Contrarium esset impossibile et derisibile, quia secundum hoc sequeretur quod quæ sunt in scientiis essent eadem; et ita omnes scientiæ essent una scientia. Quæ enim eisdem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed principia cujusbilet scientiæ sunt quodammodo eadem conclusionibus, quia sunt unius generis. Non enim est ex uno in aliud genus demonstrare. Si ergo principia sunt eadem, sequeretur quod omnia quæ sunt in scientiis essent eadem...

2. Insuper, diversorum generum sunt diversa principia genere. Unde cum diversæ scientiæ sint de diversis generibus, sequitur quod diversa principia sint diversarum scientiarum. Sed quia quodammodo eadem principia communia sunt, quibus omnes scientiæ utuntur, ideo consequenter oportet distinguere de principiis, nam duo sunt genera principiorum. Quædam principia sunt prima, ex quibus demonstratur, sicut primæ dignitates, puta quod non sint idem esse et non esse. Et iterum sunt quædam circa quæ sunt scientiæ, scilicet subjecta scientiarum, quia definitionibus subjecti utimur ut principiis in demonstrationibus. Illa ergo prima ex quibus demonstratur, sunt communia omnibus scientiis; sed principia circa quæ sunt scientiæ, sunt propria cujuslibet scientiæ: sicut

numerus arithmeticæ et magnitudo geometricæ. Principia autem communia oportet ad hæc propria applicari ad hoc quod demonstretur.

§ 29. — Triplex scientiarum ordo

(In Boet., de Trinit., q. v, art. 1)

Theoricus, sive speculativus intellectus, in hoc proprie ab operativo, sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem : et ideo dicit Philosophus (III de Anima), quod differunt ab invicem fine : et in II Metaph. dicitur, quod finis speculativæ est veritas, finis operativæ sive practicæ actio. Cum igitur oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quæ a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quæ a nostro opere non fiunt : unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.

Sciendum tamen, quod quando habitus, vel potentiæ penes objecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias objectorum, sed penes illas quæ sunt per se objectorum in quantum sunt objecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili, in quantum est sensibile; et ideo penes hoc non sumitur differentia sensuum, sed magis secundum differentias coloris et soni : et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum sunt speculabilia. — Speculabili autem, secundum quod est objectum speculativæ potentiæ, aliquid competit ex parte potentiæ intellectivæ, et aliquid ex parte habitus scientiæ quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis ; ex parte vero scientiæ competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est. Omne autem necessarium in quantum hujusmodi, est immobile : quia omne quod movetur in quantum hujusmodi, possibile est esse et non esse vel simpliciter, vel secundum quid. Sic igitur speculabili quod est objectum speculativæ scientiæ, per se competit separatio et a materia et a motu, vel applicatio ad ea quæ sunt immaterialia et immobilia : et ideo secundum ordinem remotionis et a materia et a motu scientiæ speculativæ distinguuntur.

Quædam igitur sunt speculabilium, quæ dependent a materia secundum esse, quia nonnisi in materia esse possunt, et hæc distinguuntur : quia dependent quædam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis : unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est *physica*, sive *scientia naturalis*. Quædam

vero quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea, et numerus, et de his est *mathematica*. Quædam vero sunt speculabilia, quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus : sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia, et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est *theologia*, id est divina scientia, quia principale cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur *metaphysica*, id est trans physica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam *philosophia prima*, in quantum scientiæ aliæ ab ea principia sua accipientes eam sequuntur. — Non est autem possibile, quod sint aliquæ res quæ secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est : et ideo non est quartum genus philosophiæ præter prædicta.

§ 30. — Scientiarum divisio in speculativas et practicas

(S. Th. I, q. XIV, art. 16, c.)

Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. 1° Ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente ; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. 2° Quantum ad modum sciendi : ut puta, si ædificator consideret domum definiendo, et dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius ; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. 3° Quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis ; finis autem intellecus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio ; tamen de re operabili. — Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est, vel secundum modum, vel secundum finem, est secuudum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Cfr. De Verit. q. II, art. 8, c; q. III, art. 3.

§ 31. — De diverso scientiarum gradu respectu dignitatis

§§ 1. **Scientiæ speculativæ sunt practicis nobiliores.** (1 De Anin., l. 1)

Omnis scientia bona est ; et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcedit aliam.— Quod autem omnis scientia sit bona, patet ; quia bonum rei est illud secundum quod res habet esse perfectum : hoc enim unaquæque res quærit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, inquantum homo, scientia est bonum hominis. — Inter bona autem quædam sunt laudabilia, illa scilicet quæ sunt utilia in ordine ad finem aliquem : laudamus enim bonum equum quia bene currit : quædam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quæ sunt propter seipsa ; honoramus enim fines. In scientiis autem quædam sunt practicæ et quædam speculativæ : et hæ differunt quia practicæ sunt propter opus, speculativæ autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativæ et bonæ sunt et honorabiles, practicæ vero laudabiles tantum[1]. Omnis ergo scientia spaculativa bona est et honorabilis. — Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur : omnis autem actus laudatur ex duobus : ex objecto et ex qualitate seu modo : sicut ædificare est melius quam facere lectum, quia objectum ædificationis est melius lecto. In eodem autem actu, respectu ejusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus ædificii est melior, tanto melius est ædificium. Sic ergo, si consideretur scientia seu actus ejus ex objecto, patet quod illa scientia est nobilior quæ est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideratur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior quæ est certior[2]. Sic ergo dicitur

1. Ars speculativa magis est sapientia quam activa. Illæ enim scientiæ sunt magis honorabiles et magis dignæ nomine sapientiæ, in quibus magis invenitur id propter quod homines scientes præ aliis hominibus in admiratione vel honore habentur. Quilibet autem inventor artis habetur in admiratione propter hoc quod habet judicium et discretionem causæ ultra aliorum hominum sensum, et non propter utilitatem eorum quæ invenit. Ergo scientiæ aliquæ sunt magis admirabiles et sapientiæ nomine magis dignæ, quæ inventæ sunt, non propter utilitatem, sed propter ipsum scire. Hujusmodi sunt scientiæ speculativæ, quæ neque ad introductionem in scientiis sicut scientiæ logicales, neque ad necessitatem vitæ sicut artes mechanicæ, neque ad hominum delectationes sicut artes liberales, sunt repertæ, sed propter seipsas. Ideo inter artes et scientias, speculativæ sunt magis scientiæ quam activæ. (1 Metaph., l. 1).

2. Illa scientia simpliciter dicitur certior quæ procedit ex notioribus simpliciter, et non ex notioribus quoad nos. Dupliciter autem potest esse aliquid notius alio simpliciter : uno modo causa est notior effectu ; alio modo forma est simpliciter notior materia ; principium enim cognoscendi materiam est ex forma. Et quia duplex est materia, scilicet materia sensibilis vel naturalis, et materia intelligibilis ut continuitas, scientia quæ abstrahit a materia sensibili est certior. [Unde] in triplici genere sunt scientiæ certiores. Primo illæ quæ dicunt causam et propter quid, sunt certiores eis quæ dicunt effectum et quia. Secundo illæ quæ dicunt formam, sunt certiores illis quæ concernunt materiam. Tertio illæ quæ nec concernunt materiam intelligibilem, sunt certiores eis quæ talem materiam concernunt. (T. Log. Sum., Tract. IX, c. 13.)

una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa. — Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum, quia aliquæ sunt magis certæ aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus; aliæ vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certæ. Nihilominus tamen illa est melior quæ de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cujus ratio est, quia, sicut dicit Philosophus in libro XI *De Animalibus,* magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia; illud vero ex modo et ex qualitate.

§§ 2. — Scientia altior considerat rationes magis universales.

1. In omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quæ est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt: verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps; civilis autem sub consideratione boni humani absolute; militaris autem considerat hoc idem secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps: et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori quæ est quasi propter quid demonstrans. Et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia metaphysica quæ est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliæ vero secundum determinationem aliquam. (II Sent., Dist. III, q. 3, art. 2.)

2. [Maxima scientia est de maxime scibilibus. Primæ autem causæ sunt maxime scibiles, nam ex eis et propter eas alia cognoscuntur. Talis est philosophia, sive sapientia, quæ est circa altissimas causas. Et quia inter causas altissimas est finalis causa, hæc scientia etiam considerat ultimum et universalem finem omnium.

Sed Deus sic intelligitur ab omnibus ut in numero causarum existens, et tanquam primum principium rerum, et tanquam causa finalis universi; unde hæc scientia de primis causis, oportet quod sit principaliter de Deo. Et ideo hæc sapientia est divina scientia, id est de rebus divinis, et omnium scientiarum altissima atque honorabilissima.] (I Metaph. l. 2.)

§ 32. — De influxu scientiarum in virtutes morales

1. Homo fit justus ex eo quod justa operatur, et temperatus quia temperata. Qui autem non operatur nec studium apponit, nunquam fiet bonus. — Errant ergo qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus æstimant se fieri bonos philosophando. Quos dicet Philosophus similes infirmis qui sollicite audiunt ea quæ di-

cuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quæ sibi præcipiuntur. Ita enim se habet philosophia ad curationem animæ, sicut medicina ad curationem corporis. Unde sicut illi qui audiunt præcepta medicorum et non faciunt, nunquam erunt bene dispositi secundum corpus, ita neque illi qui audiunt documenta moralium philosophorum et non faciunt ea, nunquam habebunt animam bene dispositam. (II Ethic., l. 4.)

2. Duplex est scientia. Una in universali : et hæc quidem facit ad virtutem, vel parum si sit de operibus virtutis, vel nihil si sit de aliis quæ ad virtutem non pertinent. — Alia scientia est directiva in particulari operatione ; et hæc scientia multum facit ad virtutem ; imo sine hac non est virtus, nec hæc est sine virtute ; et hæc pertinet ad prudentiam : quia existimationem prudentiæ corrumpit delectatio. (III Sent., Dist. XXXIII, q. 2, art. 5, ad 1.)

3. Ad virtutem moralem scire speculative de his quæ ab homine non fiunt, nihil prodest ; de his autem quæ ab homine fiunt, parum confert ; sed scientia practica multum confert, cum sit regula actionis. (III Sent., Dist. XXXV, q. 1, art. 3, solut. 2, ad 2.)

§ 33. — De influxu moralium virtutum ad scientiam acquirendam

(IV Sent., Dist. XXXIII, q. 3, art. 3, c.)

Attendi potest propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout disponit ad ipsam : et sic inter omnes virtutes morales propinquissima est temperantia, quia per delectationes quæ sunt ejus materia, maxime nata est ratio enervari : et inter partes temperantiæ præcipue castitas, quia in delectationibus circa quas est, ratio totaliter obruitur ; unde Commentator dicit quod castitas maxime valet ad scientias speculativas.

Cfr. S. Th., II-II, q. CLXXX, art. 2, c.

ONTOLOGIA

SEU

METAPHYSICÆ PARS GENERALIS

PROŒMIUM

§ 1. — Excellentia Metaphysicæ

(In Metaph. Arist., proœm.)

Omnes scientiæ et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem quæ est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix quæ nomen sapientiæ recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare. Quæ autem sit hæc scientia, et circa qualia, considerari potest si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim homines intellectu vigentes naturaliter aliorum rectores et domini sunt ; homines vero deficientes sunt naturaliter servi, ut Philosophus dicit : ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quæ maxime intellectualis est.

Hæc autem est quæ circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. — Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ea ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiæ per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia quæ primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. — Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quæ circa principia maxime universalia versatur, quæ quidem sunt ens et ea quæ consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Hujusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his quæ sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent, quia, cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia hujusmodi tractentur, quæ, cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix. — Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquæque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat quod est a materia immunis,

oportet illa esse maxime intelligibilia, quæ sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quæ non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formæ naturales in universali acceptæ de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiæ. Unde scientia quæ de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps sive domina.

Hæc autem triplex consideratio non diversis sed uni scientiæ attribui debet. Nam prædictæ substantiæ separatæ sunt universales et primæ causæ essendi. Ejusdem autem scientiæ est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum, sicut naturalis scientia considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cujus sunt prædictæ substantiæ communes et universales causæ. Ex quo apparet quod quamvis ista scientia prædicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed solum ipsum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia cujus causas et passiones quærimus, non autem ipsæ causæ alicujus generis quæsiti, nam cognitio causarum alicujus generis est finis ad quem consideratio scientiæ pertingit. — Quamvis autem subjectum hujus scientiæ sit ens commune, dicitur tamen tota de his quæ sunt separata a materia secundum esse et rationem.

Secundum igitur hæc tria ex quibus perfectio hujus scientiæ attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive Theologia, inquantum substantias separatas considerat. Dicitur Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quæ consequuntur ipsum ; hæc enim trans physica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem Prima Philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.

§ 2. — Describitur Ontologiæ objectum [1].

Ontologia est scientia quæ considerat ens, et ea quæ consequuntur ens inquantum ens, [scilicet accidentia per se entis, et causas entis, et prima principia quæ pertinent ad ens.]

1. Scientiæ particulares sunt circa unum particulare genus entis, sicut circa numerum vel magnitudinem, aut aliquid hujusmodi. Et tractat unaquæque circumscripta ita de suo genere quod non de alio : sicut scien-

1. [Hodiernis temporibus Ontologia, cujus juxta Aristotelem nomen est metaphysicæ synonymon, sensu restrictiori usurpatur et designat solam hanc metaphysicæ partem quæ est generalis, dum cosmologia, anthropologia, theologia naturalis sunt diversæ metaphysicæ specialis partes].

tia quæ tractat de numero, non tractat de magnitudine. Nulla enim earum determinat de ente simpliciter, idest de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare. (VI Metaph., l. I.)

2. Quia vero scientia non solum debet speculari subjectum, sed etiam subjecto per se accidentia, scientia quæ speculatur ens secundum ens sicut subjectum, etiam speculatur ea quæ sunt enti per se, id est entis per se accidentia, sicut unum et multa, potentia et actus, et alia hujusmodi. — Dicitur autem « ens secundum ens », quia scientiæ aliæ quæ sunt de entibus particularibus considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid hujusmodi. — Dicitur etiam « et quæ huic insunt per se » et non simpliciter quæ huic insunt, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quæ per accidens insunt subjecto suo, sed solum de his quæ per se insunt. Geometria enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos æquales. Sic igitur hujusmodi scientia, cujus est ens subjectum, non oportet quod consideret de omnibus quæ insunt enti per accidens, quia sic consideraret accidentia quæsita in omnibus scientiis, cum omnia accidentia insint alicui enti, non tamen secundum quod est ens. Quæ enim sunt per se accidentia inferioris, per accidens se habent ad superius, sicut per se accidentia animalis non sunt per se accidentia hominis.

Necessitas autem hujus scientiæ quæ speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet quia hujusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio : sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum. (IV Metaph., l. I.)

3. Cum ens sit subjectum in hujusmodi scientia, et quia quælibet scientia debet inquirere principia et causas sui subjecti quæ sunt ejus inquantum hujusmodi, oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causæ entium, inquantum sunt entia. Ita enim est et in aliis scientiis. Nam sanitatis et convalescentiæ est aliqua causa quam quærit medicus. Et similiter etiam mathematicorum sunt principia et elementa et causæ, ut figuræ et numeri et alia hujusmodi quæ perquirit mathematicus. Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum... semper oportet quod sit circa causas et principia. — Hæc autem scientia, etsi de omnibus entibus consideret, principaliter considerat de subtantiis. Omnis enim scientia quæ est de pluribus quæ dicuntur ad unum primum, est primo et proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas

substantiarum. Ergo per consequens ejus consideratio primo et principaliter de substantiis est.[1] (IV Metaph., l. 1).

Ad eam tamen scientiam ad quam pertinet considerare de substantia et ente, pertinet etiam considerare de per se accidentibus substantiæ et entis. Non sequitur quidem quod eodem modo consideret utrumque, scilicet demonstrando substantiam sicut demonstrat accidens ; sed definiendo substantiam et demonstrando accidens inesse. (III Metaph., l. 6).

4. Sunt communes conceptiones omnium ex quibus procedunt omnes demonstrationes, inquantum scilicet singula principia propriarum conclusionum demonstratarum habent firmitatem virtute principiorum communium : sicut illud, quod necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare. Et aliud principium est, quod impossibile est idem simul esse et non esse. Est ergo hæc quæstio, utrum hæc principia pertineant ad scientiam quæ est considerans substantiam, vel ad aliam...

Si dicatur quod alia scientia sit quæ est de hujusmodi principiis, et alia quæ est de substantia, remanebit dubitatio quæ ipsarum sit principalior et prior. Ex una enim parte dignitates sunt maxime universales et principia omnium quæ traduntur in quibuscumque scientiis. Et secundum hoc videtur quod scientia quæ est de hujusmodi principiis, sit principalissima. Ex alia vero parte, cum substantia sit primum et principale ens, manifestum est quod prima philosophia est scientia substantiæ. Et si non est eadem scientia substantiæ et dignitatum non erit de facili dicere cujus alterius sit considerare veritatem et falsitatem circa dignitates, si non sit primi philosophi qui considerat substantiam.

Hanc autem quæstionem determinat Philosophus, dicendo quod ad philosophum primum pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent hujusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse. Unde omnes scientiæ particulares utuntur hujusmodi principiis sicut utuntur ipso ente, quod tamen principaliter considerat philosophus primus. — Philosophus quidem non considerat hujusmodi principia tanquam ea faciens scire definiendo vel absolute demonstrando, sed solum contradicendo disputative negantibus ea[2]. (III Metaph., l. 5).

1. Cum substantia sit primum et principale ens, manifestum est quod prima philosophia est scientia substantiæ. (III Metaph. l. 5).

2. Non est uniuscujusque scientiæ demonstrare principia sua propria. Illa autem priora principia, per quæ possunt probari singularum scientiarum propria principia, sunt communia principia omnium; et illa scientia quæ consideravit hujusmodi principia communia, est propria omnibus, id est ita se habet ad ea quæ sunt communia omnibus, sicut se habent aliæ scientiæ particulares ad ea quæ sunt propria. Sicut cum subjectum arithmeticæ sit numerus, ideo arithmetica considerat ea quæ sunt propria numeri. Similiter prima philosophia, quæ considerat omnia principia, habet pro subjecto ens quod est commune ad omnia ; et ideo considerat ea quæ sunt propria entis quæ sunt omnibus communia, tanquam propria sibi. (I Post. Anal., l. 16).

SECTIO PRIMA

DE TRANSCENDENTIBUS

§ 3. — De Transcendentibus in genere

(De Verit., q. I, art. 1)

Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. Unde oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quælibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus (III Metaph.) quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. — Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, vel quia exprimit in ente aliquid affirmative, vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, secundum Avicennam, quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quæ est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni

ente. Hoc autem est anima, quæ quodammodo est omnia, sicut indicitur III de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum;* nam, ut I Ethic. dicitur : Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.*

Cfr. I Sent., dist. VIII, q. I, art. 3. — Opusc. De Natura Generis, c. I.

CAPUT PRIMUM

DE ENTE IN UNIVERSUM

§ 4. — Quid significetur nomine entis et essentiæ.

(Opusc. De Ente et Ess., c. 1)

Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., *ens* dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod dividitur per decem genera, [et sic ens significat aliquid in natura existens.] Alio modo, secundum quod significat propositionum veritatem [1]. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat ; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur : dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat : unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia. — Nomen igitur *essentiæ* non sumitur ab ente secundo modo dicto : aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut patet in privationibus ; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur : sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. — Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res ; inde est quod nomen essentiæ a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur ; et hoc est quod Philosophus, in 7 Metaph., frequenter nominat *quod quid erat esse,* id est, hoc per quod aliquid habet esse quid. — Dicitur etiam *forma*, secundum quod per formam significatur perfectio uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in 2 Metaph. — Hoc etiam alio

1. *Esse* dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enunciationis quam anima facit : unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animæ componentis et dividentis. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis : dicimus enim cæcitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis inquantum est ens, id est id quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quæ in decem generibus continentur : unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. (Quodl. IX, art. 3.)

nomine *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest ; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam.

Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur ; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. – Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et sēcundum quid.

Cfr. II Sent., Dist. XXXIV, q. I, art. I.

§ 5. — Fusius evolvitur conceptus naturæ.

(S. Th. III, q. II, art. 1, c)

Sciendum est quod nomen naturæ a nascendo est dictum vel sumptum : unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura : deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis ; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum quod Philosophus dicit (Phys. lib. II) quod « natura est principium motus in eo in quo est motus per se, et non secundum accidens ». — Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. – Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio ; inde est quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit (lib. De duab. nat.) : « Natura est unamquamque rem informans specifica differentia », quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

Cfr. S. c. G., IV, c. 35, n. 2-3 — III Sent., Dist. V, q. I, art. 2, c.

§ 6. — Quod differt esse et quod est, seu essentia, in creaturis.

(S. c. G., II, c. 52)

Non est opinandum quod substantiæ intellectuales, quamvis non sint corporeæ, nec ex materia et forma compositæ, nec in materia existentes, propter hoc divinæ simplicitati adæquentur. Invenitur enim in eis

aliqua compositio, ex eo quod *non est idem in eis esse et quod est*[1]. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti præter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id quod est præter esse. Sicut patet quod Socrati, præter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali ; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit nisi esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum ; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Deus autem est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur, in omni substantia quæ est præter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et aliud ejus esse.

Amplius, natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri ; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis, vel quæ sunt bovis ; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa ; quia eædem differentiæ quæ sunt constitutivæ specierum, sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum ; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit ens subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

Adhuc, impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum. Esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit ; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differet. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse per se subsistens præter primum.

1. Quidquid enim non est de intellectu essentiæ vel quidditatis, hoc advenit extra, et facit compositionem cum essentia ; quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto : possum enim intelligere quid est homo vel phœnix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura : ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate ; nisi forte sit aliqua res cujus quidditas sit suum esse ; et hæc res non potest esse nisi una et prima : unde oportet quod, in qualibet alia re præter eam, sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius ; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit ; et illud esse receptum est per modum actus ; et ita invenitur actus et potentia in creaturis. Et propter hoc a quibusdam creatæ substantiæ dicuntur componi ex quo est et ex quod est, vel ex esse et essentia. (Opusc. De Ente et Essent., c. 5.)

INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST
ST. MICHAEL'S

Item, si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei, nisi quod est entis in quantum est ens. Quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti. Unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti, in quantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis; quod est impossibile. Istud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

Amplius, substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud; sed cujuslibet rei creatæ suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

Item, cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu, quanto talis actus est in via generationis posterior; actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem, quod de potentia ad actum procedit; perfectius quoque est in actu quod est ipse actus, quam quod est habens actum. Hoc enim propter illud actus est. Sed Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius, ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia. Quod autem competit alicui secundum propriam suam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alicujus entis, præter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod (Exodi, III, 15) proprium nomen Dei ponitur esse: *Qui est*, quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

Cfr. S. Th. I, q. III, art. 4; q. LIV, art. 3. — II Sent., Dist. III, q. I, art. 1. — Opusc. de Ente et Essent., c. 5. — IV Metaph., l. 2.

§ 7. — Idea entis est mentis conceptio prima.

1. Ens est quod primo occurrit nostro intellectui; nos enim sumus rationales, id est discursivi; quicquid enim intelligimus, fere cum discursu intelligimus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa; de potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem, et discur-

rendo determinat se ad perfectionem sicut possibile est intelligi rem. Ponit Philosophus (I Phys.) exemplum in sensibilibus : videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio quod sit corpus, deinde accedendo video quod sit animal, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re concipit quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, et sic usque ad speciem specialissimam. Confusius autem quod intelligi potest est ens. Ens ergo est illud, quod primo occurrit intellectui nostro. (T. Log. Sum., Tract., II, c. 2.)

2. Si comparemus ens et unum, verum et bonum ad invicem, hoc potest esse dupliciter : — vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; — vel secundum intentiones [id est conceptus] eorum ; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione [seu repræsentatione] intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate [seu judicio] intellectus, sunt dignitates, et præcipue ista, contradictoria non esse simul vera : unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio ; ex quo etiam ens habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen. Alia vero quæ diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem. Sed unum addit rationem indivisionis ; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem. Verum autem et bonum addunt relationem quamdam ; sed bonum relationem ad finem ; verum relationem ad formam exemplarem ; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum ; vel relationem ad virtutem cognoscitivam ; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum judicium de ipso. — Si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius : quia bonum habet rationem causæ finalis, esse autem rationem causæ exemplaris et effectivæ tantum in Deo : finis autem est prima causa in ratione causalitatis. (I Sent., Dist. VIII, q. I, art. 3.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXXV, art. 3 ; I-II, q. XCIV, art. 2, c.

§ 8. — Principium contradictionis est omnium primum, dignitas dignitatum.

(IV Metaph., l. 2)

1. Ad hujus evidentiam sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus, una qua cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivisibilium intelligentia ; alia quæ componit et dividit : in utraque est aliquid primum. In prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens ; nec aliquid hac ope-

ratione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium « impossibile est esse et non esse simul » dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium « omne totum est majus sua parte » ex intellectu totius et partis : ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium « omne totum est majus sua parte », nisi prius intellecto prædicto principio firmissimo.

2. Hoc autem principium non potest demonstrari simpliciter, licet quidam illud volunt propter suam ineruditionem, nescientes quorum oportet quærere demonstrationem et quorum non : non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per seipsum non demonstretur sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus. Quod esse non potest, quia sic idem esset notius et minus notum ; vel oporteret procedere in infinitum. Sed, si in infinitum procederetur, non esset demonstratio, quia quælibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem ejus in primum demonstrationis principium : quod non esset si in infinitum demonstratio procederet. Patet igitur quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, nullus potest dicere quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam prædictum.

3. Contingit tamen aliquo modo prædictum principium demonstrari, scilicet argumentative, seu melius redargutive, nempe positionem adversam redarguendo ut falsam. Isto enim modo ostendi potest quod impossibile sit idem esse et non esse ; sed solum si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, dicit aliquid, scilicet aliquid nomine significat. Si vero nihil dicit, derisibile est quærere aliquam rationem ad illum qui nulla utitur ratione loquendo. Sic enim in hac disputatione qui nihil significat, similis erit plantæ. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia aut talia signa. Si vero dicit aliquid, tunc erit non quidem demonstratio, sed argumentatio possibilis ; nam licet hujusmodi processus a minus notis ad hoc magis notum principium fiat causa alterius hominis qui hoc negat, poterit esse redargutio, scilicet syllogismus contradicens ei poterit esse, cum id quod est minus notum simpliciter est concessum ab adversario ; ex quo poterit procedi ad prædictum principium minus notum quoad ipsum negantem, licet non simpliciter.

4. Impossibile enim est quemcumque opinari quod idem sit simul et non sit, quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est quidem quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari : non enim necessarium est quod quicquid aliquis dicit, hoc mente suspiciat vel opinetur. Si enim aliquis diceret quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconveniens quod contingit contraria eidem simul inesse... Et quidem si quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul idem esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones : et ita contraria simul inerunt

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad *secundum* dicendum, quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur (Phys. lib. 1); ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad *tertium* dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino ; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus : quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : *Socrates sedet*, eo sedente, vera est et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa ; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad *quartum* dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

Cfr. 1 Sent., Dist. XIX, q. V, art. 3. — De Verit., q. 1, art. 6.

§ 17. — Utrum omnis veritas sit a prima veritate.

(De Verit., q. 1, art. 8)

Et videtur quod non. 1. Istum enim fornicari est verum ; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas

nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus ; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. — Similiter etiam si loquaris de veritate, secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est æternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quæ in Deo est, et quæ Deus est æterna et immutabilis. (1 Sent., Dist. XIX, q. 5, art. 3, c.)

signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo ; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur : Iste fornicatur ; ergo istum fornicari est verum ; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. IV) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse ; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid ; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid ; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur ; sicut hoc, Æthiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Æthiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid non est a Deo ; non omnis simpliciter veritas erit a Deo ; quod est absurdum.

7. Præterea, quod non est causa causæ, non est causa effectus ; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXI in med.), relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum ; et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. II, Solil. (cap. V), quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra, species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum ; quod est falsum.

Sed *contra*, I Cor., XII, super illud, *Nemo potest dicere Dominus Jesus,*

§ 10. — Utrum unum et multa opponantur.

(S. Th. I, q. XI, art. 2)

Videtur quod *unum* et *multa* non opponantur. 1. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso; et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed *contra*. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Conclusio. — *Unum et multa non eodem modo opponuntur, unum enim, numeri principium, multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente, multis opponitur, ut indivisum diviso.*

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet (Met. lib. x). Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est « negatio in subjecto », secundum Philosophum, sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium; ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente, Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum; et malum est quoddam bonum; et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito; quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid: et e converso.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est totum : quodam *homogeneum*, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero *heterogeneum*, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius ; sicut quælibet pars aquæ est aqua ; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus ; non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini ; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad *tertium* dicendum, quod multum accipitur dupliciter. Uno modo absolute ; et sic opponitur uni. Alio modo secundum quod importat excessum quemdam ; et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad *quartum* dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, *cujus pars non est ;* vel, *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum ; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectum est ens. Secundo, quod hoc ens non est illud ens ; et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio, unum ; quarto, multitudinem.

Cfr. I Sent., Dist. XXIV, q. I, art. 3. — X Metaph., l. 2.

QUÆSTIO II

DE VERO ET DE FALSO

ART. I. — DE VERO

§ 11. — Utrum veritas sit tantum in intellectu.

(S. Th. I, q. XVI, art. 1)

Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.

1. Augustinus enim in lib. Soliloq. (lib. II, cap. 5) reprobat hanc noti-

ficationem veri : « *Verum est id quod videtur ;* » quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam : *Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere ;* quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum : *Verum est id quod est.* Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum [Protagoræ et Democriti], qui dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet (Poster. lib. I) : sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa ; secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. I, De subst.). Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Metaph. lib. VI) quod « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

Conclusio. — *Verum cnm sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnen in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, a quo dependent.*

Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem ; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente ; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili ; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum ; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni ; ita, cum verum sit in intellectu, sesundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur ; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. — Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse. Per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se ; per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis ; et dicitur oratio vera, inquantum

est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu ; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. — Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus dicit quod *veritas est qua ostenditur id quod est* (De vera religione, cap. 36). Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse* (De Trin. lib. v, ante med.). Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini (in lib. De vera relig. ubi suq.) : *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est.* Et quædam definitio Anselmii (in Dialogo de verit. cap. 12) : *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ talis : *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*, potest ad utrumque pertinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur (loc. cit.). Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem ; cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

Cfr. 1 Sent., dist. XIX, q. v, art. 1. — De Verit., q. 1, art. 1.

§ 12. — Utrum veritas principalius reperiatur in intellectu quam in rebus.

(De Verit., q. 1, art. 2)

Videtur quod non. Verum enim convertitur cum ente. 1. Sed ens principalius invenitur extra animam. Ergo et verum.

2. Præterea, res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem. Si ergo veritas principaliter in animam inveniatur, veritas non erit essentia rei, sed similitudo vel species ejus ; et verum erit species entis existentis extra animam. Sed species rei existens in anima non prædicatur de re quæ est extra animam, sicut nec convertitur cum ea. Ergo nec verum convertitur cum ente ; quod falsum est.

3. Præterea, omne quod est in aliquo consequitur illud in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, judicium de veritate est secundum æstimationem animæ ; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant : omne quod quis opinatur esse verum, et duo contradictoria esse simul vera ; quod est absurdum.

4. Præterea, si veritas principaliter est in intelleetu, oportet quod aliquid quod ad intellectum veritatis pertineat, in definitione veritatis ponatur. Sed Augustinus hujusmodi definitiones reprobat in lib. Solil. (II, cap. IV et V), sicut istam : *Verum est quod ita est ut videtur ;* quia secundum hoc non esset verum quod non videtur ; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis qui sunt in visceribus terræ ; et similiter improbat istam : *Verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscens esse ;* quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet vel posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis definitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu.

Contra, Philosophus dicit (VI Metaph.) : *Non est verum et falsum nisi in mente.*

Præterea, veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in illis quæ dicuntur per prius et posterius de multis, non semper oportet quod id quod per prius recipit prædicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud in quo primo ratio illius communis completa invenitur ; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur ; quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur de pluribus per prius et posterius, oportet quod de illo per prius dicatur in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus est in suo termino. Motus autem cognitivæ virtutis terminatur ad animam : oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis ; sed motus appetivæ virtutis terminatur ad res ; et inde est quod Philosophus (III de Anima) ponit circulum quemdam in actibus animæ, secundum, scilicet, quod res quæ est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum ; inde est quod Philosophus dicit (VI Metaph.) quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adæquata ; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum

practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratæ ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adæquationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in lib. de Verit., (c. VII), et Augustinum in lib. de Vera Religione (cap. XXXI), et per Avicennam in definitione inducta (§ 11), scilicet: *Veritas cujusque rei*, etc. Secundum autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram æstimationem; sicut e contrario res falsæ dicuntur quæ natæ sunt videri quæ non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adæquata; et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode; quia secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente per prædicationem: omne enim ens est adæquatum intellectui divino, et potens sibi adæquare intellectum humanum, et e converso. Si autem accipiatur verum prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam, non per prædicationem, sed per convenientiam; eo quod cuilibet vero intellectui oportet quod respondeat ens aliquod, et e converso.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod est in aliquo, non sequitur illud in quo est, nisi quando causatur ex principiis ejus; unde lux quæ causatur in aere ab extrinseco, scilicet ex sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter etiam veritas quæ in anima causatur a rebus, non sequitur æstimationem animæ, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter.

Ad *quartum* dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multæ res quæ intellectu nostro non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus actu non cognoscat, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens describatur quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Et ideo in definitione rei veræ potest poni visio

in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani nisi in potentia, ut ex dictis patet.

§ 13. — Utrum verum et ens convertantur.

(S. Th. I, q. XVI, art. 3)

Videtur quod verum et ens non convertantur. 1. Verum enim est proprie in intellectu, ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Metaph. lib. II.) « quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate ».

Conclusio. — *Cum quodcumque sit cognoscibile et verum, inquantum ens, verum ipsum cum ente converti necesse est, sicut et bonum; addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.*

Respondeo dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur (De anima, lib. III,) quod « anima est quodammodo omnia » secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri. Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad *secundum* dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur, inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in non ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur quod *ens* non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis;

quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

§ 14. — Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera.

(S. Th. I, q. XVI, art. 6)

Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. 1. Quia, secundum Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 8) : « Nihil est majus mente humana, nisi Deus. » Sed veritas est major mente humana; alioquin mens judicaret de veritate. Nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit (De verit. in Dial. cap. 14) quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas qua omnia vera sunt.

Sed *contra* est, quod (Psal. XI, 2) dicitur : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Conclusio. — *Veritas relata ad intellectuum, in quo prius est quam in rebus, multiplicatur secundum intellectuum multiplicationem : relata vero ad res non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.*

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et pulsu, et medicina; non quod sanitas sit nisi in animali tantum ; sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva ; et pulsus sanus inquantum est illius sanitatis significativus. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in pulsu ; tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem ; sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit (Glos. super illud Psal. XI) : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, quod « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. » Si vero loquamur de veritate secundum quod

est in rebus ; sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus ; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus ; sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad *secundum* dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

Cfr. 1 Sent., Dist. IX, q. 5, art. 2. — De Verit., q. 1, art. 4.

§ 15. — Utrum veritas creata sit æterna.

(S. Th. I, q. XVI, art. 7)

Videtur quod veritas creata sit æterna. 1. Dicit enim Augustinus (De libero arbit., lib. II, cap. 8) quod « nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine ; quia si veritas incœpit cum

1. Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivæ proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem ; nihilominus tamen quælibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est ; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari ; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur veræ formaliter. (1 Sent., Dist. XIX, q. 5, art. 2.)

ante non esset, verum erat veritatem non esse ; et utique aliqua veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit, postquam desierit ; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed *contra* est, quod solus Deus est æternus.

Conclusio. — *Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est æternus, et a quo ipsa ejus veritas indistincta est.*

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus ; quia veritas intellectus divini est ipse Deus [1].

1. Veritas adæquationem et commensurationem importat ; unde secundum hoc denominatur aliquid verum, sicut et denominatur aliquid commensuratum. Mensuratur autem corpus mensura intrinseca, sicut linea, vel superficie, vel profunditate ; et mensura extrinseca, sicut locatum loco, et motus tempore, et pannus ulna. Unde et potest aliquid denominari verum dupliciter : uno modo a veritate inhærente ; alio modo ab extrinseca veritate, et sic denominantur omnes res veræ a prima veritate. Et quia veritas quæ est in intellectu creato, mensuratur a rebus ipsis, sequitur quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus, vel enuntiationis, quæ intellectum significat, a veritate prima denominetur. In hac autem adæquatione vel commensuratione intellectus ac rei non requiritur quod utrumque extremorum sit in actu. Intellectus enim noster potest nunc adæquari his quæ in futurum erunt, nunc autem non sunt ; alias non esset hæc vera, Antichristus nascetur ; unde hæc denominatur vera a veritate quæ est in intellectu tantum, etiam quando non est res ipsa. Similiter etiam intellectus divinus adæquari potuit ab æterno his quæ ab æterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta ; et sic ea quæ sunt in tempore, denominari possunt vera ab æterno a veritate æterna. — Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhærente, quam invenimus in rebus, et in intellectu creato ; sic veritas non est æterna, nec rerum, nec enuntiabilium : cum ipsæ res, vel intellectus, quibus veritates inhærent, non sint ab æterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quæ est veritas prima ; sic omnium, et rerum, et enuntiabilium, et intellectuum, veritas est æterna ; et hujusmodi veritatis æternitatem venatur Augustinus in lib. II Soliloq. (cap. III et IV) et Anselmus in Monolog. ; unde Anselmus dicit in lib. de Veritate (cap. I et II) : *intelligere potes quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis.* Hæc autem veritas prima non potest esse de omnibus nisi una. In intellectu enim nostro non diversificatur veritas nisi dupliciter ; uno modo propter diversitatem cognitorum, de quibus diversas habet conceptiones, quas diversæ veritates in anima consequuntur ; alio modo ex diverso modo intelligendi. Cursus enim Socratis est res una ; sed anima quæ compo-

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, et ad omnem locum ; sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper ; inquantum universalia abstrahuntur ab hoc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura : quæ quidem causa solus Deus est.

Ad *quartum* dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incepit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro; non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum ; sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

Cfr. I Sent,, dist. XIX, q. 5, art. 3. — De Verit., q. I, art. 5.

§ 16. — Utrum veritas sit immutabilis.

(S. Th. I, q. XVI, art. 8)

Videtur quod veritas sit immutabilis. 1. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. II, cap. 12) quod « veritas non est æqualis menti ; quia esset mutabilis, sicut est mens. »

nendo et dividendo cointelligit tempus, diversimode intelligit cursum Socratis ut præsentem, præteritum, et futurum ; et secundum hoc conceptiones diversas format, in quibus diversæ veritates inveniuntur. Neuter autem horum modorum diversitatis inveniri potest in divina cognitione. Non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet ; sed una cognitione cognoscit omnia ; quia per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit. Similiter ejus cognitio non concernit aliquod tempus, cum æternitate mensuretur, quæ abstrahit ab omni tempore, omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab æterno, sed una tantum. (De Verit., q. I, art. 5, c.)

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile ; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem ; quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum (Dialog. de verit., cap. 5), est rectitudo quædam, inquantum aliquid « implet id quod est de ipso in mente divina. » Hæc autem propositio, *Socrates sedet,* accipit a mente divina ut significet Socratem sedere ; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet, sedebit, et sedit.* Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. XI, 2) : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

Conclusio. — *Sola divini intellectus veritas immutabilis est ; nostri vero, mutabilis, in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent ; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.*

Respondeo dicendum quod veritas proprie est in solo intellectu. Res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter ; sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ; ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est, non quod ipsa sit subjectum mutationis ; sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem ; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis [1].

1. Solutio. Respondeo dicendum, quod est una tantum veritas æterna, scilicet veritas divina. — Cum ratio veritatis in actione compleatur intellectus, et fundamentum habeat ipsum esse rei ; judicium de veritate sequitur judicium de esse rei et de intellectu. Unde sicut esse unum tantum est æternum, scilicet divinum, ita una tantum veritas. — Similiter de mutabilitate veritatis idem dicendum est quod de mutabilitate essendi. Etenim simpliciter immutabile non est nisi esse divinum ; unde simpliciter immutabilis veritas non est

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad *secundum* dicendum, quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur (Phys. lib. 1); ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad *tertium* dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino ; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus : quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : *Socrates sedet*, eo sedente, vera est et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa ; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad *quartum* dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

Cfr. 1 Sent., Dist. XIX, q. V, art. 3. — De Verit., q. 1, art. 6.

§ 17. — Utrum omnis veritas sit a prima veritate.

(De Verit., q. 1, art. 8)

Et videtur quod non. 1. Istum enim fornicari est verum ; sed tamen non est a veritate prima. Ergo non omnis veritas est a veritate prima.

2. Sed dicebatur, quod veritas signi vel intellectus, secundum quam hoc dicitur verum, est a Deo, non autem secundum quam refertur ad rem. — Sed contra, præter veritatem primam non solum est veritas

nisi una, scilicet divina. Esse autem aliarum rerum quarumdam dicitur mutabile mutatione variabilitatis, sicut est in contingentibus ; et horum etiam veritas mutabilis est et contingens. Quorumdam vero esse est mutabile solum secundum vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur; et horum veritas similiter mutabilis est per vertibilitatem in nihil, si sibi relinqueretur. Unde patet quod nulla veritas est necessaria in creaturis. — Similiter etiam si loquaris de veritate, secundum quod ratio ejus completur in ratione intellectus, patet quod nullus intellectus est æternus et invariabilis ex natura sua, nisi intellectus divinus. Ex quo etiam patet quod sola veritas una quæ in Deo est, et quæ Deus est æterna et immutabilis. (1 Sent., Dist. XIX, q. 5, art. 3, c.)

signi, aut intellectus, sed etiam veritas rei. Si ergo hoc verum non sit a Deo secundum quod refertur ad rem, hæc veritas rei non erit a Deo ; et sic habetur propositum, quod non omnis alia veritas sit a Deo.

3. Præterea, sequitur : Iste fornicatur ; ergo istum fornicari est verum ; ut fiat descensus a veritate propositionis ad veritatem dicti, quæ exprimit veritatem rei. Ergo veritas prædicta consistit in hoc quod iste actus componitur isti subjecto. Sed veritas dicti non esset ex compositione talis actus cum subjecto, nisi intelligatur compositio actus sub deformitate existentis. Ergo veritas rei non solum est quantum ad ipsam essentiam actus, sed quantum ad deformitatem. Sed actus sub deformitate consideratus nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas rei est a Deo.

4. Præterea, Anselmus (lib. de Veritate, cap. IV) dicit, quod res dicitur vera secundum quod est ut debet esse ; et inter modos quibus potest dici quod debet esse res, ponit unum modum, secundum quem dicitur, quod res esse debet, quia Deo permittente accidit. Sed permissio Dei extendit se etiam ad deformitatem actus. Ergo veritas rei ad deformitatem illam pertingit. Sed deformitas illa nullo modo est a Deo. Ergo non omnis veritas est a Deo.

5. Sed dicebatur, quod sicut deformitas, vel privatio quælibet, dicitur ens non simpliciter, sed secundum quid ; ita et dicitur habere veritatem, non simpliciter, sed secundum quid ; et talis veritas secundum quid non est a Deo. — Sed contra, verum addit supra ens ordinem ad intellectum. Sed privatio vel deformitas, quamvis in se non sit simpliciter ens, tamen simpliciter est apprehensa per intellectum. Ergo, quamvis non habeat simpliciter entitatem, habet tamen simpliciter veritatem.

6. Præterea, omne secundum quid ad simpliciter reducitur ; sicut hoc, Æthiopem esse album dente, reducitur ad hoc, quod est dentem Æthiopis esse album. Si ergo aliqua veritas secundum quid non est a Deo ; non omnis simpliciter veritas erit a Deo ; quod est absurdum.

7. Præterea, quod non est causa causæ, non est causa effectus ; sicut Deus non est causa deformitatis peccati, quia non est causa defectus in libero arbitrio, ex quo deformitas peccati accidit. Sed sicut esse est causa veritatis affirmativarum propositionum, ita non esse negativarum. Cum ergo Deus non sit causa ejus quod est non esse, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXI in med.), relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum ; et sic non omnis veritas est a Deo.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. II, Solil. (cap. V), quod verum est quod ita se habet ut videtur. Sed malum aliquod ita se habet ut videtur. Ergo aliquod malum est verum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo non omne verum est a Deo.

9. Sed dicebatur, quod malum non videtur per speciem mali, sed per speciem boni. Sed contra, species boni nunquam facit apparere nisi bonum. Ergo si malum non videtur nisi per speciem boni, nunquam apparet malum nisi bonum ; quod est falsum.

Sed *contra*, I Cor., XII, super illud, *Nemo potest dicere Dominus Jesus,*

etc., dicit Ambrosius: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*

Præterea, omnis bonitas creata est a prima bonitate increata, quæ Deus est. Ergo eadem ratione omnis veritas est a prima veritate, quæ Deus est.

Præterea, ratio veritatis completur in intellectu. Sed omnis intellectus est a Deo. Ergo omnis veritas est a Deo.

Præterea, Augustinus in lib. Solil. (II, cap. V) dicit, quod verum est id quod est. Sed omne esse est a Deo. Ergo omnis veritas.

Præterea, sicut unum convertitur cum ente, ita et verum. Sed omnis unitas est a prima unitate. Ergo et omnis veritas est a prima veritate.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu: in intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et aliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in X Metaph. Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus; et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinæ artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adæquentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit. Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et cæcitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quæ causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de cæcitate non includit in se ipsa privationem quæ est cæcitas, sed solummodo habitudinem cæcitatis ad intellectum; quæ etiam non habet aliquid ex parte ipsius cætitatis in quo sustentetur, cum cæcitas non adæquetur intellectui ex parte alicujus quod in se habet.

Patet ergo quod veritas in rebus creatis inventa nihil aliud potest comprehendere quam entitatem rei, et adæquationem ad intellectum, et intellectus ad res vel privationes rerum. Quod totum a Deo est; quia et ipsa forma rei, per quam adæquatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus; sicut dicitur in VI Ethic. (cap. VI, et lib. X, cap. IV, circa med.), quod bonum uniuscujusque rei consistit in perfecta operatione ipsius. Non est autem perfecta operatio intellectus, nisi secundum quod verum cognoscit; unde in hoc consistit ejus bonum, inquantum hujusmodi. Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum sic arguitur : Omne verum est a Deo ; istum fornicari est verum ; incidit fallacia accidentis, ut ex jam dictis in corp. art., patere potest. Cum enim dicimus, fornicari est verum, non hoc dicimus quasi ipse defectus in actu fornicationis implicatus includatur in ratione veritatis : sed verum prædicat tantum adæquationem hujus ad intellectum. Unde non debet concludi : Istum fornicari est a Deo : sed quod veritas ejus est a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod deformitates et alii defectus non habent veritatem sicut et aliæ res, ut ex prædictis patet ; et ideo, quamvis veritas defectuum sit a Deo, non ex hoc concludi potest, quod defectus sint a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum Philosophum (VI Metaph.), veritas non consistit in compositione quæ est in rebus sed in compositione quam facit anima ; et ideo veritas non consistit in hoc quod iste actus cum deformitate sua subjecto inhæret ; hoc enim pertinet ad rationem boni et mali ; sed in hoc quod actus sic inhærens subjecto apprehensioni animæ adæquatur.

Ad *quartum* dicendum, quod bonum, debitum, rectum, et hujusmodi omnia, alio modo se habent ad permissionem divinam, et alio modo ad alia signa divinæ voluntatis. In aliis enim refertur et ad id quod cadit sub actu voluntatis, et ad ipsum voluntatis actum ; sicut cum Deus præcipit honorem parentum ; et ipse honor parentum bonum quoddam est, et ipsum præcipere, bonum quoddam est. Sed in permissione refertur tantum ad actum permittentis, et non ad id quod sub permissione cadit ; unde bonum est quod Deus permittat deformitatem incidere ; non tamen sequitur ex hoc quod ipsa deformitas aliam rectitudinem habeat.

Et per hoc patet solutio ad *quintum*.

Ad *sextum* dicendum, quod veritas secundum quod competit negationibus et defectibus, reducitur ad veritatem simpliciter, quæ est in intellectu, quæ a Deo est ; et ideo veritas defectuum a Deo est quamvis ipsi defectus a Deo non sint.

Ad *septimum* dicendum, quod non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu ; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti, quod est extra animam ; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Objectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.

Ad *octavum* dicendum, quod quamvis malum non sit a Deo, tamen hoc quod malum judicatur tale quale est, est a Deo ; unde veritas qua verum est malum esse, est a Deo.

Ad *nonum* dicendum, quod quamvis malum non agat in animam nisi per speciem boni ; quia tamen est bonum deficiens, anima deprehendit in se rationem defectus, et in hoc concipit rationem mali ; et sic malum videtur malum.

Art. II. — DE FALSO

§ 18. — Utrum falsitas sit in rebus.

(S. Th. I, q. XVII, art. I)

Videtur quod falsitas non sit in rebus. 1. Dicit enim Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 8) : « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante ».

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus (Lib. de vera relig. cap. 33), quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum. Sed quælibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate ; et sic nulla res est falsa.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De vera relig., cap. 34) quod « omne corpus est verum corpus, et falsa unitas ; quia imitatur unitatem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Conclusio. — *In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter; nisi forte in voluntariis, in quorum potestate est subducere se a regula divina : in rebus vero ad nostrum intellectum relatis est secundum quid falsitas, et significative, et causaliter.*

Respondeo dicendum quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem, necesse est ut ibi prius quæratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur ; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid ; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se ; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis ; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. — Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat ; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit ; secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis ; secundum illud (Psal. IV, 3) : *Ut quid diligitis*

vanitatem et quæritis mendacium? Sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur (Joan. III, 21): *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* — Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. v); et sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10) quod « verus tragœdus est falsus Hector. » Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) quod « eas res falsas nominamus quæ similia veris apprehendimus. » Et Philosophus dicit (Metaph. lib. v) quod « falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. » Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragœdus est falsus Hector, ut dicitur in Soliloq. (loc. in corp. cit.). Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad *quartum* quod in oppositum objicitur dicendum, quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

Cfr. De Verit., q. I, art. 10. — I Perih., l. 3.

§ 19. — Utrum verum et falsum sint contraria

(S. Th. I, q. XVII, art. 4)

Videtur quod verum et falsum non sint contraria. 1. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam « verum est id quod est », ut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 5). Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10) : « Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua; « nihil enim divinæ substantiæ est contrarium », ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 2). Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur (Hier. VIII, 5) : *Apprehenderunt mendacium*, id est, idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Periher. lib. II, cap. ult.). Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Conclusio. — *Verum et falsum, cum subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.*

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente; sicut non videns et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur (Metaph. lib. IV); cæcum enim non dicitur, nisi de eo quod est natum videre. *Contrarium* vero et aliquid ponit, et subjectum determinat : nigrum enim est aliqua species coloris. — *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. IV), ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod et ut apprehensum, est verum intellectus in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet; sicut probat Philosophus (Periher. lib. II, cap. ult.) quod huic opinioni, *Bonum est bonum*, contraria est, *Bonum non est bonum.*

Ad *secundum* dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario; sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria

sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad *tertium* dicendum, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem; ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium. Nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur, opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO II

DE BONO ET MALO

ART. I. — DE BONO

§ 20. — Utrum bonum differat secundum rem ab ente.

(S. Th. I, q. v, art. 1)

Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. 1. Dicit enim Boetius (Lib. de hebd. circ. med.): « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. » Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed « bonnm dicitur per informationem entis, » ut habetur in comment. lib. de Causis (propos. 21 et 22). Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Ens autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de doctrina christiana, lib. I, cap. 32), quod « inquantum sumus, boni sumus. »

CONCLUSIO. — *Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem. Bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.*

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 1) dicit, quod « bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. Unde manifestum

est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid; sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter; cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid; id est, inquantum est ens. Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius (loc. cit. in arg.) quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt; referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum; et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad *tertium*, quod bonum dicitur secundum magis et minus secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam, vel virtutem.

Cfr. De Verit., q. XXI, art. 1.

§ 21. — Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.

(S. Th. I, q. V, art. 2)

Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. 1. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet (De div. nom. cap. 3, in princ. lect. 1). Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se ex-

tendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom cap. 5), « bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum. » Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius est prius secundum rationem. Sed bonum videtur esse universalius quam ens; quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim (Matth. XXVI, 24) de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile; et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Lib. de causis, proposit. 4) quod « prima rerum creatarum est esse. »

Conclusio. — *Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.*

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur (Metaph. lib. IX, cap. 20). Unde ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius (De div. nom. cap. I et 3, lect. I) determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. — Et iterum quia, secundum Platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi: non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (loc. cit. in 2 arg.) quod « bonum extenditur ad non existentia. »

Unde patet solutio ad *secundum*. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus, non ea quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia

tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad *tertium* dicendum, quod non esse non est secundum se appetibile, sed per accidens; inquantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod quidem malum aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod vita et sapientia et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

Cfr. I Sent., Dist. VIII, q. 1, art. 1 — De Verit. q. XXI, art. 3.

§ 22. — Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.

(S. Th. I, q. XVI, art. 4)

Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. 1. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est (Phys. lib. I). Sed bonum est universalius quam verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus; verum autem in compositione et divisione intellectus. Sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet (Ethic. lib. III, cap. 7). Sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (Cont. Jul. lib. VI, cap. 7). Ergo bonum est prius quam verum.

Sed *contra*. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum; scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

Conclusio. — *Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quæ prior est appetitione quam respicit bonum), est prius secundum suam rationem, quam bonum.*

Respondeo dicendum quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum absolute loquendo secundum rationem prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. 1° Quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. 2° Apparet ex hoc quod

cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium; non autem quod sit prius simpliciter.

Ad *secundum* dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod

1. Respondeo dicendum, quod tam verum quam bonum habent rationem perfectivorum, sive perfectionem. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum præsupponit verum, verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quæ possunt aliquod ens percipere in seipsis vel inse ipsis habere secundum suam rationem, et non secundum illud esse quod ens habet inse ipso; et hujusmodi sunt solum ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quæ secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse; et ideo omnia appetunt bonum; sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ est bonum et verum; scilicet in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa quæ nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse; unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum. (De Verit., q. XXI, art. 3.)

homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum est veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

§ 23. — Utrum omne ens sit bonum.

(S. Th. I, q. V, art. 3)

Videtur quod non omne ens sit bonum. 1. Bonum enim addit supra ens. Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum (Isaiæ, v, 20): *Væ qui dicitis malum, bonum; et bonum, malum.* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. III), quod « in mathematicis non est bonum ». Sed mathematica sunt quædam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed *contra.* Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona,* ut dicitur (I Tim. IV). Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Conclusio. — *Omne ens, inquantum ens, est bonum.*

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

Ad *secundum* dicendum, quod nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visus.

Ad *tertium* dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono; scilicet ipsum ordinem vel aptitu-

dinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad *quartum* dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum; scilicet ipsum esse eorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia, et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni.

§ 24. — Utrum omnia sint bona bonitate divina.

(S. Th. I, q. VI, art. 4)

Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. 1. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VIII, cap. 3): « Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc, et tolle illud; et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. » Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius (Lib. de hebd. ant. med.), omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum; et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

Sed *contra* est, quod omnia sunt bona, inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

Conclusio. — *Omnia sunt bona divina bonitate extrinsece et causaliter, bonitatibus vero propriis formaliter.*

Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur *locatum* a loco, et *mensuratum* a mensura. Circa vero ea quæ absoluta dicuntur, diversa fuit opinio. — Plato enim posuit omnium rerum species separatas (ap. Aristot. Metaph. lib. I). Et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem* et *per se equum;* ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens* et *per se unum;* et ejus participatione unumquodque dici ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. — Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (III Metaph.); tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam

est ens et bonum, quod dicimus Deum. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates. Et per hoc patet responsio ad objecta[1].

Cfr. S. c. G. I, c. 40.

1. Sciendum est, quod Plato (apud Arist., I Met.) ea quæ possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi præter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse præter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cujus participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et hujusmodi hominibus; ita inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde ponebat ipsum esse separatum præter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cujus participatione omnia bona dicerentur; ut patet per Philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam hominis et ideam boni: quod idea hominis non se extendit ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia; nam ipsa idea boni est aliquod bonum: et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominantur bona ipsa bonitate prima, quæ Deus est, sicut Socrates et Plato; sed secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo modo; dicebant enim, quod de creatura prædicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur, Homo est bonus; et bonum addito aliquo, ut cum dicitur, Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhærente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatæ sunt sicut ideæ particulares secundum Platonem. Sed hæc opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatæ, ut probatur multipliciter in VII Metaph.; tum etiam suppositis ideis, quia specialiter ista ratio non habet locum in bono; quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignatur nisi una idea secundum Platonem; per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethic. (cap. VI). Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas prædictæ positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnium sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhærente, bonitate vero increata sicut forma exemplari. (De Verit., q. XXI, art. 4.)

§ 25 — Utrum omnia bonum appetant.

(De Verit., q. XXII, art. 1)

Videtur quod non. 1. Eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum, cum convertatur cum utroque; sicut etiam cognitio se habet ad verum, sic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoscit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed in animali cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata, ut dicamus ea cognoscere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem se extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea, secundum Boetium, (lib. De Hebdomad. ante med.), unumquodque dicitur appetere aliquid inquantum est sibi simile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod sit similis bono. Cum autem similia sint quorum est qualitas et forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum. Sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturæ; quia jam ulterius bonum non appeteret; quod enim habet aliquid, jam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexistat per modum intentionis. Sed in quocumque est aliquid per hunc modum, illud est cognoscens. Ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere; quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod est impossibile ipsum habere. Sed bonum extendens se ad omnia entia, non est nisi esse. Ergo idem est dicere omnia bonum appetere, et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; imo, ut videtur, nulla; quia omnia esse habent, et nihil appetit nisi quod non habet, ut per Augustinum patet in lib. de Trinitate, et per Philosophum (I Phys.) Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea, unum et verum et bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum et verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea, secundum Philosophum (VII Ethic., cap. VIII, IX, X), quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem, est malum. Ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit, IV cap. De Divinis Nominibus: *Existentia pulchrum et bonum desiderant; et omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; et omnium existentium intentio principium et finem habet bonum.*

Præterea, Philosophus dicit, (I Eth., in princ.), quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.*

Præterea, omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philoso-

phum in II Metaphys. Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

Præterea, omnia appetunt suam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod est perfectum, est bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui philosophi posuerunt, effectus advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire; non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ propter convenientiam talium effectuum: quod Philosophus (in II Physic.) ex hoc improbat quod secundum hoc hujusmodi convenientiæ et utilitates si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cetera quæ casu accidere dicimus; unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero; sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt; oportet enim dirigens habere cognitionem ejus in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoscunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur propter quam ei competat talis directio vel inclinatio: et talis inclinatio est violenta; sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat; unde et talis inclinatio erit naturalis, quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter fertur; per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII Physic.; et per hunc modum omnia naturalia, in ea quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; sed naturalia vadunt in finem, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus; oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem, cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi se ipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem

nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, quasi petens suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis: possent dici directa in bonum, sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum; propter quod dicitur (Sapient., VIII) quod divina sapientia disponit omnia suaviter, quia unumquodque ex suo motu tendit in id ad quod est divinitus ordinatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum et bonum quodammodo similiter se habent ad ens, et quodammodo dissimiliter: quia secundum conversionem prædicationis similiter: sicut enim utrum unumquodque ens est bonum, ita et verum: sed secundum ordinem causæ perficientis, dissimiliter: non enim verum habet ordinem causæ perficientis, ad omnia entia, sicut bonum: quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solum: unde immaterialia solum possunt perfici vero, quia ipsa tantum possunt recipere rationem speciei sine materiali esse; bonum vero cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia, cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturæ non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cujus oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat; unde illa quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, inquantum ordinatur ad aliquam rem in esse naturæ existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in universalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem; non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat.

Ad *tertium* dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quæ est secundum esse spirituale; alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturæ. Sed hæc similitudo attenditur dupliciter. Uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem, sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic, secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel in finem, et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum est in ea for-

ma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur; quando id quod tendit in finem, jam est fini similius.

Ad *quartum* dicendum, quod cum dicitur: Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitate accipi: quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent; appetunt enim ejus continuationem: et quod habet esse in actu uno modo, habet esse in potentia alio modo: et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu.

Ad *quintum* dicendum, quod unum et verum non habent rationem finis, sicut et bonum; et ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad *sextum* dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per se; utpote qui fornicatur, attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum; sed quod sit malum secundum rationem, est præter intentionem ejus. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

Cfr. S. c. G., III, c. 24.

§ 26. — Utrum omnia Deum appetant.

(De Verit., q. XXII, art. 2)

Videtur quod non. 1. Res enim ordinatur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis, cognoscunt Deum. Ergo nec omnia quæ ordinantur in ipsum ut appetibile, appetunt ipsum.

2. Præterea, bonum quod est ab omnibus desideratum, secundum Philosophum in II Ethic. princ., est esse, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non est esse omnium. Ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Præterea, nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipsum, ut habetur in Psalm. LXXIII, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* et in Job., XXI, 14, dicitur: *Dixerunt Deo: Recede a nobis*. Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea, nullus appetit id quod habet. Sed quidam, sicut beati, qui eo fruuntur, habent ipsum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea, naturalis appetitus non est nisi ejus quod potest haberi. Sed sola rationalis creatura potest habere Deum, cum sola sit ad imaginem, et eo ipso imago Dei sit quo capax ejus est, ut Augustinus dicit in XIV lib. de Trinit. (cap. VIII, parum a princ.). Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. Solil.: *Deum diligit quid-*

quid diligere potest. Sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est. Sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem: Proverb., XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in suum effectum nisi inquantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est agere; ita influere causæ finalis est appeti et desiderari. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem; prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum implicite; sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus: resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primæ bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsum esse est similitudo divinæ bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus dupliciter potest considerari; vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi; unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis inquantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipse Deus refugitur, et quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum; sicut ipsi dæmones, secundum Dionysium (De divinis nomin., cap. IV), appetunt esse et vivere naturaliter; et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

Ad *quartum* dicendum, quod beati qui jam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut jam quidam habitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad *quintum* dicendum, quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliæ creaturæ participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

Art. II. — DE MALO

§ 27. — Utrum malum sit natura quædam.

(S. Th. I, q. XLVIII, art. 1)

Videtur quod malum sit natura quædam. 1. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in Prædicamentis (cap. 10, De oppos. in finem), quod « bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. » Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria; ut probat Philosophus in Prædicamentis (cap. De opposit.), per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 10 et 11) quod « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, non remote a princ.) : « Malum non est existens, neque bonum. »

Conclusio. — *Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.*

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dici-

tur quod « malum neque est existens, neque bonum »; quia cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo bonum et malum ponebant genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus (v Metaph.) quod « prima contrarietas est habitus et privatio, » quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiæ constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum, per se; sed malum, inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus inve-

1. Augustinus dicit (XI De civit. Dei, cap. IX, in fin.), quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit. — Respondeo dicendum, quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum; alio modo album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter *malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.* Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid inquantum est appetibile; nam, secundum Philosophum (in I Ethic.), optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid: quod triplici ratione apparet. — Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducantur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum; necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi; ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima et

nitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni : sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad *tertium*. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus (Eth. lib. IV, cap. I) quod « prodigus vanus quidem est, sed non malus. » Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter; eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum, etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective ; sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis; sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se ; id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma; et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit ubi supra, « malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti. Per se autem est infinitum et præter voluntatem et intentionem. »

universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quo sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens. — Secundo hoc idem apparet; quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum; quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. — Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid ; sed id cui accidit cæcum esse est aliquid. (De Malo, q. I, art. I, c.).

Ad *quintum* dicendum, quod partes universi habent ordinem ad invicem secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar. Hæc autem, ut dictum est (in solut. ad 2 arg.), non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens; id est, ratione boni adjuncti.

Cfr. S. c. G., III, c. 7-9. — II Sent., dist. XXXIV, q. I, art. 2.

§ 28. — Utrum bonum possit esse causa mali.

(S. Th. I, q. XLIX, art. 1)

Videtur quod bonum non possit esse causa mali. 1. Dicitur enim (Matth. VII, 18) : *Non potest arbor bona malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens, malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23) quod « malum non habet causam. » Ergo bonum non est causa mali.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. 9) : « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

Conclusio. — *Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono ; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens ; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. — Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, jam patet ex eo quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum; non autem per se, sed per accidens. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu.

In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in ist. art.), vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est, quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. I, cap. ult.), « arborem malam appellat Dominus voluntatem malam; et arborem bonam, voluntatem bonam ». Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens; sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad *tertium* dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco. Et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia; sicut dictum est (in corp. art.). Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad *quartum* dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. art.).

Cfr. S. c. G., III, c. 10. — II Sent., Dist. XXXIX, q. I, art. 3. — De Malo, q. I, art. 3.

§ 29. — Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.

(S. Th. I, q. XLIX, art. 3)

Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.

1. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ (lib. V Politicorum, cap. 8). Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud (Eccli. XXXIII, 15): *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia; unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur (De cælo, lib. II). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum; quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est a causa deficiente. Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed *contra* est, quod summum bonum est causa omnis entis. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

Conclusio. — *Cum nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.*

Respondeo dicendum quod non est unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. — Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono, ut subjecto. — Secundo quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem. Summum autem malum esse non potest; quia, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic

semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit (Eth. lib. IV, cap. 5) quod « si malum integrum sit, seipsum destruet, » quia destructo omni bono quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. — Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens; et sic non potest esse prima causa, quia « causa per accidens est posterior ea quæ est per se, » ut patet (Phys. lib. II). Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam: puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cælestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genre uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad *secundum* dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia. Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, illi bono opponitur, cui adjungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad *tertium* dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum intenditur; privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad *quintum* dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, inquantum homo, seu secundum rationem : plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad *sextum* dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

Cfr. S. c. G., III, c. 15. — De Potent., q. III, art. 6.

QUÆSTIO IV

DE PULCHRO

§ 30. — Utrum pulchrum sit idem quod honestum.

(Opusc. De Pulchro)

I. Videtur quod pulchrum sit idem quod honestum. 1. Quorum enim definitiones sunt eædem, ipsa sunt eadem ; sed eadem definitio est honesti et pulchri. Utrumque enim definitur a Tullio, quod « sua vi nos allicit et sua dignitate trahit[1] ». Ergo honestum et pulchrum sunt idem.

2. Ad idem, Dionysius dicit (De divin. nom., cap. 4) : « idem est bono pulchrum ». Non est autem pulchrum idem bono utili, quia utile non est finis sicut pulchrum, nec iterum bono delectabili, quod frequenter turpe est. Ergo cum bonum tripliciter tantum dicatur, scilicet honestum, utile et delectabile, relinquitur quod sit idem bono quod est honestum.

3. Ad idem, pulchritudo corporalis consistit in corporum commensuratione, sed animæ compositio consistit in modo virtutis. Ergo in virtute consistit spiritualis pulchritudo. Virtus autem est species honesti, secundum Tullium[2]. Ergo pulchrum est idem honesto.

1. En definitiones honesti et pulchri quas memorat Doctor Angelicus. Hæc de honesto scribit Tullius : « Est quiddam quod sua vi nos allicit ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate : quod genus virtus, scientia, veritas est... Quod aut totum, aut aliqua ex parte, propter se petitur, honestum nominabimus. » (Rhet., De invent., l. II, 52-53). — Et de pulchro seu decoro hæc habet : « Quod dici latine decorum potest, hujus vis ea est ut ab honesto non queat separari. Nam et quod decet, honestum est, et quod honestum est, decet... Sic fere definiri solet : decorum id esse quod consentaneum sit hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus a reliquis animantibus differat. » (De Offic., I, 27.)

2. Sic Tullius (Rhet., De invent., II, 52) ; et explanans definitionem honesti, ait : « Est igitur in eo genere omnes res una vi atque uno nomine amplexa virtus. » (Ibid., 53).

4. Ad idem, quæcumque habent eamdem passionem sunt idem, cum eadem passio sit ejusdem subjecti. Sed pulchrum et honestum habent eamdem passionem, scilicet laudabile : ergo sunt idem [1].

5. Ad idem, quæcumque sunt eorumdem generum et earumdem specierum, ea quoque sunt eadem; sed species eædem assignantur a Philosophis honesto et pulchro. Ergo sunt idem.

II. Sed *contra*, ad oppositum videtur quod pulchrum et honestum non sunt idem.

1. Quorum opposita differunt, ipsa quoque differunt. Sed oppositum pulchri est turpe, honesti autem malum. Et hæc differunt. Ergo pulchrum et honestatem differunt.

2. Item, si pulchrum et honestum essent idem, tunc ista nomina essent synonyma: et sic nulla differentia esset inter ea, cum Tullius assignet (lib. De Officiis [2]) differentiam unius ad alterum. Ergo non sunt idem.

3. Item, quæcumque separantur secundum esse, sunt etiam separabilia secundum essentiam. Sed pulchrum separatur ab honesto secundum esse: potest enim aliquando esse pulchrum sine bono, sicut dicitur (Proverb. XXXI, 30): « *Fallax gratia et vana est pulchritudo* ». Ergo sunt diversa secundum essentiam.

SOLUTIO. — *Pulchrum et honestum subjecto sunt idem, sed differunt ratione.*

Respondeo dicendum quod pulchrum in ratione sui plura concludit, [sicut indicat Dionysius [3], dicens : « Supersubstantiale pulchrum pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta propriam naturam uniuscujusque pulchritudinem, et sicut universorum consonantiæ et claritatis causa, et sicut omnia ad se vocans (unde et καλός dicitur), et sicut omnia in omnibus congregans ».] — Primum quidem quod in ratione pulchri includitur, est splendor formæ (substantialis, vel actualis) supra partes materiæ proportionatas, et terminatas [seu integras et perfectas]; sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata: et hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri. Secundum est quod trahit ad se desiderium; et hoc habet pulchrum, inquantum est bonum et finis. Tertium est quod congregat ommia, [ex quo procedit unitas]; et hoc habet ex parte formæ cujus resplendentia facit pulchrum. Quartum est proprium ipsius pulchritudinis primæ, quæ per suam essentiam est causa pul-

1. Dionysius enim dicit (De divin. nom., cap. 4) : « bonum laudatur ut pulchrum ». Et Tullius : « honestum vere dicimus, etiam si a nullo laudetur, natura esse laudabile ». (De Offic., I, 4.)

2. Sic Tullius : « Qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi quam explanari potest. Quidquid est enim quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas... Est enim quiddam, idque intelligitur in omni virtute, quod deceat: quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valitudine; sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur. » (De Offic., I, 27)

3. De divin. nom., c. IV.

chritudinis [in ceteris], scilicet potentia omnem faciendi pulchritudinem.

Quantum igitur ad primum separatur ratio pulchri a ratione honesti et boni. — Quantum ad secundum, pulchrum et bonum nullo modo separantur, quia illud accedit pulchro secundum quod est in eodem subjecto in quo est bonum. — Quantum ad tertium, illud convenit quidem quantum ad subjectum, quia et pulchro et bono accedit secundum quod est forma utriusque : omnis enim cognitio pertinet ad formam quæ est determinans materiæ potentiarum multiplicitatem. Sed differt ratione : quia secundum quod forma est finis materiæ, sic bonum accipit rationem congregandi ; secundum autem quod forma resplendet super partes materiæ, sic est pulchrum habens rationem congregandi. — Sic igitur dicimus quod pulchrum et honestum sunt idem in subjecto [1]. Differunt autem in ratione ; quia ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formæ, [vel substantialis] super partes materiæ proportionatas, vel [actualis] super diversas vires vel actiones [2] : honesti autem ratio consistit in hoc quod trahit ad se desiderium. Decus vero dicitur secundum proportionem potentiæ ad actum.

I. Ad *primum* ergo dicendum, quod illa definitio convenit utrique propter universalitem subjecti, cum [tamen] super hoc addit pulchrum differentiam quamdam quæ complet rationem ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod, quamvis pulchrum sit idem honesto, non tamen oportet quod hoc sit secundum rationem, sed subjecto tantum.

Ad *tertium* dicendum, quod pulchritudo consistit in componentibus sicut in materialibus, sed in resplendentia formæ sicut in formali : unde ex hoc quod objicitur, non sequitur quod pulchrum sit idem honesto, nisi in subjecto.

Ad *quartum* dicendum, quod non oportet quod quæcumque habent eamdem passionem sint ejusdem rationis, nisi illa sit propria passio. Sicut verecundia, quæ tamen non est virtus sed passio quædam, cum virtute convenit in hac passione, quod est laudabile, cum oportet quod omne cui

1. S. Thomas (S. Th. II-II, q. CXLV, art. 2) sic probat quod honestum et decorum spiriruale sunt idem subjecto : « sicut accipi potest ex verbis Dionysii ad rationem pulchri seu decori concurrit et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ, et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 30) : « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus » ; et postea subdit quod « multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur. »

2. Ita etiam Tullius : « Ut pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso quod inter se omnes partes consentiunt : sic hoc decorum quod elucet in vita, movet approbationem eorum quibuscum vivitur, ordine, et constantia, et moderatione dictorum omnium atque factorum. (De Offic. I, 28.)

convenit hæc passio, sit virtus vel aliquid virtuti conveniens. Et hoc ita concedimus de pulchro.

Ad *quintum* dicendum quod, sicut honestum et pulchrum sunt idem in subjecto et differunt in ratione, ita etiam eædem possunt esse species utriusque scundum subjectum, sed ratione differenti.

II. [Horum autem quæ in oppositum afferuntur], *primum* et *secundum* concedimus.

Ad *tertium* autem dicendum, quod pulchrum nunquam separatur a bono, sicut pulchrum corporis a bono corporis, et pulchrum animæ a bono animæ, sic semper pulchrum et honum accipiendo circa idem. Pulchritudo coporis autem dicitur quandoque vana, non respectu boni corporis, sed respectu boni animæ.

Cfr. S. Th. II-II, q. CXLV, art. 2.

§ 31. — Utrum pulchrum sit idem quod bonum et habeat rationem causæ finalis [1].

Videtur quod pulchrum sit idem quod bonum. 1. Pulchrum et bonum se consequuntur : unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in græco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur καλός, et pulchrum κάλλος.

[Sic Dionysius (De divin. nom., cap. 4, l. 5) dicit quod « supersubstantiale pulchrum omnia ad seipsum vocat : unde et καλός dicitur ». Sed vocare ad se pertinet ad rationem causæ finalis. Ergo pulchrum habet rationem causæ finalis sicut bonum, et ideo pulchrum et bonum quæ habent eamdem rationem, sunt idem].

2. [Hoc etiam Dionysius (loc. cit.) verbis expressis docet, dicens : « Principium omnium est pulchrum, sicut causa effectiva, et causa finalis (etenim pulchri causa cuncta fiunt), et causa exemplaris : propter quod et idem est bono pulchrum ».] Pulchritudo enim rapit omnia ad desiderium sui.

3. [Amabile habet rationem boni et causæ finalis]. Dionysius autem dicit (De divin. nomin., cap. 4, l. 9) quod « non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile. »

Solutio. — Respondeo dicendum quod pulchrum, et bonum in subjecto quidem sunt idem : quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam : et propter hoc bonum laudatur, ut pulchrum : sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum : est enim bonum, quod omnia appetunt : et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam : pulchra enim dicuntur, quæ visu placent : unde pulchrum in debita pro-

1. Hic paragraphus diversis ex textibus in unum coadunatis compositus fuit, salvis ipsis verbis S. Thomæ, exceptis tamen paucis quæ intra parenthesim notantur.

portione consistit; quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva: et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis. (S. Th. I, q. v, art. 4, ad 1.)

Ad *primum* ergo dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni : sic enim et verum appetibile est, [inquantum induit boni rationem, prout est intellectus bonum] : sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quæ dicta sunt, [scilicet consonantiam et perfectam integritatem]. (I Sent., Dist. XXXI, q. I, art. 1, ad. 4.)

Ad *secundum* dicendum, quod esse omnium finis non convenit pulchro secundum propriam differentiam qua completur sua ratio, sed ratione subjecti sui in quo communicat cum bono quasi ex natura generis : et ideo non sequitur quod sit [tanquam propria ratio] in pulchro quod dividitur a bono per aliam differentiam quæ est ultima [et propria pulchri ratio] : sicut homo et asinus separantur in ultimis differentiis, quamvis conveniant in eo quod est natura generis. Unde sciendum est quod de ratione boni est quod sit finis desiderii movens ipsum ad se, et ideo definitur a Philosopho bonum quod omnia optant : honestum vero hoc addit supra bonum, scilicet quod sua vi et dignitate trahat desiderium ad se : pulchrum vero ulterius super hoc addit resplendentiam et claritatem quamdam super quædam proportionata. (Opusc. De Pulch.)

Ad *tertium* dicendum, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes ; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam ; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet. (S. Th. I-II, q. XXVII, art. 1, ad 3.)

§ 32. — Utrum ratio pulchri propria sit resplendentia formæ super partes proportionatas.

(Opusc. De Pulchro)

Videtur quod non. 1. Unum enim simplex non consistit ex duobus. Sed pulchritudo est quædam forma simplex. Ergo non videtur quod ad esse ejus concurrant claritas et proportio.

2. Præterea, claritas est in tertia specie qualitatis; consonantia autem,

cum sit qualitas circa quantitatem, est in quarta specie qualitatis; ex distantibus autem tantum non potest formari unum simplex: maxima ergo ratio pulchritudinis non conficitur ex his duobus.

3. Præterea, Tullius in libro *de Officiis* dicit quod honestum dicitur pulchrum secundum notitiam sui ab aliis; notitia autem non ponit aliquid in re ipsa quæ cognoscitur: ergo non videtur quod claritas aliqua sit in ipsa pulchritudine.

Solutio. — Dicendum quod, sicut ad pulchritudinem corporis requiritur quod sit proportio debita membrorum, et quod color supersplendeat eis, quorum si alterutrum deesset, non esset pulchrum corpus: ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur proportio aliqualium ad invicem, vel partium, vel principiorum, vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formæ [1].

Ad *primum* igitur dicendum quod simplex non potest constare ex omnibus simplicibus, quasi ex partibus materialibus, aut quasi ex partibus essentialibus; potest tamen ex diversis effluere, quasi effective aliquid unum simplex, sicut forma mixti corporis est unum simplex quod manat ex diversis. Potest etiam esse quod ad esse simplicis concurrant duo, quorum alterum sit sicut subjectum, et alterum sicut essentia rei: sicut ad esse simitatis concurrit nasus sicut subjectum, et concavitas sicut essentia simi; et similiter ad rationem pulchritudinis concurrit consonantia sicut subjectum, et claritas sicut essentia ejus.

Similiter est dicendum ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus claritatem quamdam habet in se, per quam pulchra est, etiamsi a nullo cognoscatur; ex qua tamen aptitudinem habet, ut cum quadam claritate in notitiam veniat: et propter hoc dicit Tullius quod pulchrum dicitur et honestum, secundum quod respectu alterius clarescit.

§ 33. — Diversæ pulchri species

1. *Pulchrum divinum et pulchrum creatum.* — « Supersubstantiale bonum, dicit Dionysius (De divin. nom., cap. 4), quod est Deus laudatur a sanctis theologis, sicut pulchrum. » Nec in causa prima, scilicet Deo, sunt dividenda pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit omnia in uno. Unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, Deus tamen utrumque comprehendit in se secundum unum et idem. — In creaturis vero pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum parti-

1. Ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem integritas sive perfectio; quæ enim diminutæ sunt, eo ipso turpia sunt: et debita proportio seu consonantia: et iterum claritas; unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. (S. Th. I, q. XXXIX, art. 8. c.)

cipans et participatum; ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem, pulchritudo autem participatio primæ causæ quæ omnia pulchra facit. — Pulchritudo enim creaturæ nihil est aliud quam similitudo divinæ pulchritudinis in rebus participata. (Com. in lib. Diony., De divin. nom., c. IV, l. 5.)

2. *Pulchrum corporale et pulchrum spirituale.* — Deus qui est supersubstantiale pulchrum, omnibus entibus creatis dat pulchritudinem secundum naturam propriam uniuscujusque. Alia est enim pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia hujus et illius corporis. Sic hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem membrorum in quantitate et situ, et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in cæteris accipiendum quod unumquodque dicitur pulchrum secundum quod habet claritem sui generis vel spiritualem vel corporalem, et secundum quod est in debita proportione constitutum. (Ibid.)

Pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo: unde et (Sap. VIII, 2) de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius.* In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis[1], et præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem. (S. Th. II-II, q. CLXXX, art. 2 ad 3.)

3. *Pulchrum naturale et pulchrum artificiale.* — Ars imitatur naturam. Cujus ratio est, quia sicut se habent principia ad invicem, ita proportionaliter se habent operationes et effectus. Principium autem eorum quæ secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est quod operationes artis imitentur operationes naturæ, et ea quæ sunt secundum artem, imitentur ea quæ sunt in natura. Si enim aliquis instructor alicujus artis opus artis efficeret, oporteret discipulum qui ab eo artem suscepisset, ad opus illius attendere, ut ad ejus similitudinem et ipse operetur. Et ideo intellectus humanus, ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his quæ facit, informari ex inspectione eorum quæ sunt naturaliter facta, ut similiter operetur. Et inde est quod Philosophus dicit quod si ars faceret ea quæ sunt naturæ, similiter operaretur sicut natura; et e converso, si natura faceret ea quæ sunt artis, similiter faceret sicut ars facit. Sed natura quidem non perficit ea quæ sunt artis; sed solum quædam principia præparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus præbet. Ars vero inspicere quidem potest ea quæ sunt naturæ et eis uti ad opus

1. Ex ratione est tota claritas et pulchritudo virtutis. (S. Th. II-II, q. CXLII, art. 4, c.)

INSTITUTE OF ... ST. MICHAEL'S

proprium perficiendum; perficere vero ea non potest. (Politic., I, prolog.)

Ejus quod ars imitatur naturam, ratio est quia principium operationis artificialis cognitio est : omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta : unde ad similitudinem naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturæ videatur opus intelligentiæ, dum per determinata media ad certos fines procedit : quod etiam in operando ars imitatur. — Natura autem nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus, qua ipsæ res moventur ad finem determinatum. (Phys., II, l. 4 et 14.)

Ars non importat rectitudinem appetitus. — Quia [ergo], ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quod artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per justitiam quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat. [Similiter per castitatem, ut non obscenum]. (S. Th., I-II, q. LVII, art. 3 ad 2. — II-II, q. XLVII, art. 4 ad 2.)

Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum : uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti; puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum ; alio modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ ; et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus et faciat, per quod alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex ; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. (S. Th., I-II, q. XXI, art. 2 ad 2.)

Cfr. Ibid., q. CXLV, art. 2.

§ 34. — De Pulchro divino

§§ 1. Utrum Deo conveniat pulchritudo. (Opusc. De Pulch.)

Et videtur quod non. 1. Ratio enim pulchritudinis consistit in proportione, [quæ requirit in se diversitatem aliquam]. Sed simplex non habet proportionem ad seipsum, quia omnis proportio ad minus est in duobus. Cum igitur Deus sit omnino simplex, videtur quod in ipso non possit esse pulchritudo.

2. Præterea, si dicatur multiplicitas in verbis tantum, secundum quod est in Deo pulchrum et pulchritudo; aut hoc dictum est catholicum et verum, aut non. Si est verum, oportet ergo quod sit aliquid respondens ex parte rei, et sic differunt in ipso pulchritudo et pulchrum sicut in aliis. Si autem dictum non est verum, tunc nullo modo est dicendum.

3. Si dicatur quod sunt idem, sed differunt secundum modum, quæratur utrum ille modus habeat aliquid respondens in re, aut nihil. Si nihil, ergo est vanus. Si autem habet, tunc redit id quod prius, scilicet quod pulchrum et pulchritudo non sint in Deo, aut nullo modo dicantur de Deo.

Sed *contra* est quod dicit Boetius (lib. de Consolat. Philos., lib. III, m. 9), de Deo loquens :

> Tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo : pulchrum pulcherrimus ipse
> Mundum mente gerens...

Augustinus autem exponens verba Hilarii, dicit quod « in Filio Dei est summa pulchritudo. »

Solutio. — Dicendum quod pulchritudo est in Deo, et est summa et prima pulchritudo, a qua emanat in omnibus pulchris natura pulchritudinis quæ est forma pulchrorum, [sicut in omnibus intelligentiis veritas creata a veritate increata]. Est enim Deus sua pulchritudo, et hæc est conditio primi agentis quod agat per suam essentiam sed exemplariter in omnibus aliis.

Ad *primum* ergo dicendum quod Deus quamvis sit simplex in substantia, est tamen multiplex in attributis ; et ideo ex proportione motus ad actum resultat summa pulchritudo, secundum quod sapientia non discordat a sapientia, et sic de aliis. — Posset tamen dici quod pulchritudo dicitur de ipso sicut de causa pulchritudinis ; sed secundum hoc non esset in ipso pulchritudo, nisi quatenus ageret [et produceret] pulchritudinem sicut causa univoca. Sed hoc non pertinet ad præsentem intentionem, et ideo oportet redire ad primam solutionem.

Ad *secundum* dicendum, quod vere dicitur de Deo quod est pulchrum et quod est pulchritudo ; non tamen oportet quod differat re, sed tantum secundum modum significandi.

Unde ad *tertium* dicendum, quod ille modus habet aliquid respondens in re : oportet enim quod in causa prima sit perfectio et simplicitas. Ad significandum autem perfectionem ejus, oportet dicere de ipsa pulchrum, et ad significandum ejus simplicitatem oportet dicere quod est pulchritudo.

§§ 2. **Utrum Deus sit in omnibus pulcher.** (Opusc. De Pulch.)

Videtur quod non respectu omnium [et in omnibus operationibus suis] Deus sit pulcher. 1. Inter formas enim sunt quædam propinquiores agenti, et quædam propinquiores materiæ : quæ vero sunt propinquiores materiæ sunt turpitudini admixtæ, quia nihil est causa turpitudinis, nisi materia cum privatione ; secundum vero propinquitatem ad agentem sunt pulchræ. Cum igitur utrarum hæc causa sit, supersubstantiale pulchrum, quod est Deus ; videtur quod, sicut respectu illarum est pulchrum, ita respectu aliarum sit turpe.

2. Præterea, Pythagoras ponebat duas sufficientias rerum, in una quarum ponebat bonum, masculum, pulchrum, quietem, et alia quæ enuntiantur in I *Metaph.* ; in alia vero opposita his, scilicet malum, feminam,

turpe, motum, et alia. Aut igitur utrumque reducitur ad unum principium, quod est Deus, aut non : si non, ergo ipsum non comparabitur ad turpe sicut ad effectum ; et sic nihil est quod dicit Dionysius, quod respectu pulchrorum et turpium est pulchrum : si autem reducitur utrumque in ipsum sicut in causam, cum non sit causa alicujus, cujus exemplar non sit in ipso, oportet quod exemplar turpis sit in ipso ; et sic debet dici turpe, sicut propter exemplar pulchritudinis pulchrum.

3. Præterea, cum ipse causa sit tam turpis quam pulchri, aut ostendit turpe in seipso, aut non : si non, ergo ratio turpis non est in ipso, et sic non erit causa turpis, quia nullius est causa cujus ratio non sit in ipso ; si autem ostendit, non ostendit nisi per exemplar turpis quod in ipso est : ergo exemplar sicut et exemplatum debet dici turpe respectu ejus.

Sed *contra* dicit Dionysius (De divin. nom., c. IV), quod supersubstantiale, id est divinum pulchrum « neque est in aliqua parte pulchrum, in aliqua autem turpe; neque ad hoc quidem pulchrum, ad aliud vero turpe; sed cum seipso uniforme semper existens pulchrum. »

Solutio. — In Deo nulla valet cadere turpitudo nec secundum se, nec in comparatione ad aliquem effectum, sed ad omnia comparatus quæ ab ipso sunt, pulchritudinem habet, sive sint pulchra sive turpia. Sicut pulcher apparet [in sua bonitate et justitia] secundum comparationem ad gloriam sanctorum, ita etiam sua pulchritudo seu justitia apparet secundum comparationem ad injustitiam reproborum, [contra quam exercet vindictam].

Ad *primum* ergo dicendum quod, quamvis omnes formæ sint a primo principio, quod sint propinquæ materiæ non habent a primo, sed a natura recipientium. Sicut quod lumen occubat in nigro, et propinquum efficiatur tenebræ, non est a luce solis, seb ab opacitate recipientis ; quod tamen causa fulgoris in nigro est, a luce solis est : et similiter est de forma artis, quia in viliori materia minus clara efficitur, et in digniori magis.

Ad *secundum* dicendum, quod Pythagoras consideraverit causas propinquas rerum, et ideo reduxit illas in diversa principia. Si tamen consideremus primum principium, id erit omnino a quo habent quidquid decoris est in ipsis; turpitudinem vero ex natura recipientis habent.

Ad *tertium* dicendum, quod turpe in quantum habet aptitudinem ad pulchrum, aliquid participat de pulchro : quia in eo quod est aptum ad formam, jam est inchoatio formæ, ut dicit Avicenna ; et secundum hoc ostenditur in primo principio, et habet exemplar in ipso. In quantum vero est turpe, non habet exemplar in ipso, quia turpitudo defectus est, cujus Deus causa non est, nec mali in quantum malum, sed tantum ejus entis quod est turpe. Unde, per intentionem formæ exemplaris Deus turpium non est causa, cum illa intentio non facit exemplatum turpe, sed magis defectus ab intentione.

§§ 3. Quomodo divina pulchritudo sit summa et perfecta.
(In lib. De divin. nom., c. IV, l. 5)

Textus. — « Pulchrum supersubstantiale autem sicut pulcherrimum, simul et superpulchrum : semper existens secundum eadem et similiter pulchrum ; et neque fac-

tum neque destructum ; neque auctum neque minoratum; neque in aliqua parte quidem pulchrum, in aliqua autem turpe; neque aliquando quidem, aliquando autem non; neque ad hoc quidem pulchrum, ad aliud vero turpe; neque hic quidem, illic autem non, sicut quibusdam existens pulchrum, quibusdam autem non pulchrum: sed sicut ipsum secundum seipsum, cum seipso uniforme, et semper existens pulchrum, et sicut omnis pulchri fontanam, et pulchritudinem excedenter in seipso præhabens ».

His verbis Dionysius ostendit quomodo pulchrum de Deo dicitur, et ostendit quod dicitur secundum excessum. — Excessus autem est duplex: unus in genere qui significatur per comparativum vel superlativum; alius extra genus, qui significatur per additionem hujus præpositionis « super ». Et licet iste duplex excessus in rebus causatis non simul conveniat, tamen in Deo simul dicitur et quod est pulcherrimus et superpulcher, non quod sit in genere, sed quod ei attribuuntur omnia quæ sunt cujuscumque generis.

Cum dicit: « semper existens », exponit Dionysius quare Deus dicatur pulcherrimus. Sicut enim aliquid dicitur albius quia est nigro impermixtius, ita dicitur aliquid pulchrius per remotionem a defectu pulchritudinis. Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis. Unus, quod quædam sunt quæ habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet, et hunc defectum primo excludit a Deo, dicens quod Deus semper est pulcher secundum idem, et eodem modo, et sic excluditur alteratio pulchritudinis. Et iterum non est in eo generatio aut corruptio pulchritudinis, neque iterum augmentum, vel diminutio ejus, sicut in rebus corporalibus apparet. Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturæ habent aliquo modo particulatam pulchritudinem, sicut et particulatam naturam. Hunc defectum excludit a Deo quantum ad omnem modum particulationis, et dicit quod Deus non est in aliqua parte pulcher et in alia turpis, sicut in rebus particularibus contingit quandoque; neque etiam est in aliquo tempore et in aliquo non, sicut contingit in his quorum pulchritudo cadit sub tempore; neque iterum est pulcher quantum ad unum et non quantum ad aliud, sicut contingit in omnibus quæ sunt ordinata ad unum determinatum usum vel finem (si enim applicentur ad aliud, non servabitur consonantia, unde nec pulchritudo); neque iterum est in aliquo loco pulcher et in alio non pulcher; quod quidem in aliquibus contingit propter hoc quod quibusdam videntur pulchra, et quibusdam non videntur pulchra. Sed Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est. — Et omnium præmissorum assignat rationem, cum subdit quod ipse est pulcher « secundum seipsum »; per quod excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti, et semper, et ubique. Iterum Deus est pulcher « in seipso », non per respectum ad aliquod determinatum; et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulchrum et ad aliquid non pulchrum, et neque quibusdam pulcher, et quibusdam non pulcher. Iterum est « semper et uniformiter

pulchrum », per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas.

Deinde cum subdit: « Et sicut omnis pulchri fontanam pulchritudinem excedenter in seipso præhabens, » ostendit qua ratione dicatur Deus superpulcher, inquantum in seipso habet excellenter, et ante omnia alia fontem totius pulchritudinis. In ipsa enim natura simplici et supernaturali, omnium pulchrorum ab ea derivatorum præexistunt omnis pulchritudo et omne pulchrum, non quidem divisim, sed uniformiter, per modum quo multiplices effectus in causa præexistunt.

Cfr. Opusc. De Pulch., circ. med.

§§ 4. Quod divinum pulchrum est omnium causa.

(In lib. De divin. nom., c. IV, l. 5)

TEXTUS. — « Ex pulchro isto, [scilicet supersubstantiali], omnibus existentibus est esse secundum propriam rationem singula pulchra; et propter pulchrum omnium concordiæ et amicitiæ et communiones, et pulchro omnia uniuntur. Et est principium omnium pulchrum, sicut effectiva causa, et movens omnia, et continens amore propriæ pulchritudinis; et finis omnium, sicut finalis causa (etenim pulchri causa omnia fiunt); et exemplaris, quoniam secundum ipsum cuncta determinantur. Propter quod et idem est bono pulchrum, quoniam bonum et pulchrum secundum omnem causam cuncta desiderant, et non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono. Hoc unum bonum et pulchrum singulariter est omnium multorum pulchrorum et bonorum causa. »

His verbis ostendit Dionysius quomodo pulchrum de Deo dicitur secundum causam. — Dicit primo quod ex pulchro isto provenit esse omnibus existentibus. Claritas enim est de consideratione pulchritudinis. Omnis autem forma per quam res habet esse, est participatio quædam divinæ claritatis. Et hoc est quod subdit Dionysius, dicens quod « singula sunt pulchra secundum propriam rationem », id est secundum propriam formam. Unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur. Similiter etiam dictum est quod de ratione pulchritudinis est consonantia, [seu proportio]; unde omnia quæ qualitercunque ad consonantiam pertinent ex divina pulchritudine procedunt. Et hoc est quod subdit Dionysius, dicens quod propter pulchrum divinum sunt omnium rationalium « concordiæ » quantum ad intellectum, (concordant enim qui in eamdem sententiam conveniunt), et « amicitiæ » quantum ad affectum, et « communiones » quantum ad actum, vel ad quodcumque extrinsecum; et universaliter omnes creaturæ quantamcumque unionem habent, habent ex virtute pulchri.

Deinde exponit quod dixerat de causalite pulchri quantum ad rationem causandi, et assignat secundum quam rationem pulchrum dicitur causa. — Dicit primo quod « pulchrum quidem est principium omnium sicut causa effectiva », dans esse; et sicut causa « movens »; et sicut causa « continens », id est conservans omnia : hæc enim tria videntur ad rationem *causæ efficientis* pertinere, ut det esse, moveat et conservet. Sed causa agens quædam agit ex desiderio finis, quod est agentis imperfecti

nondum habentis quod desiderat ; sed agentis perfecti est ut agat per amorem ejus quod habet, et propter hoc subdit Dionysius : « amore propriæ pulchritudinis ». Quia enim Deus propriam pulchritudinem habet, vult eam multiplicare sicut possibile est, scilicet per communicationem suæ similitudinis. — Secundo, pulchrum quod est Deus, est « finis omnium sicut *finalis causa* » omnium rerum. Omnia enim facta sunt ut divinam pulchritudinem qualitercumque imitentur. — Tertio, est *causa exemplaris*, quia omnia distinguuntur secundum pulchrum divinum, et hujus signum est quod nullus curat effigiare vel repræsentare nisi ad pulchrum.

Deinde infert Dionysius quoddam corollarium ex dictis, scilicet quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam omnibus modis ; et nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam. Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subjecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt, nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam.

Ex pulchro igitur causantur omnes essentiæ substantiales entium. Omnis enim essentia vel est forma simplex, vel habet complementum per formam. Forma autem est quædam irradiatio proveniens ex prima claritate.

Cfr. Opusc. De Pulch., circ. med.

SECTIO SECUNDA

DE PRÆDICAMENTIS

SEU

CATEGORIIS

§ 35. — De Prædicamentis in genere

(v Metaph., l. 7)

Ens dividitur in substantiam et accidens secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia.

Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens ali-

quam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Et sic ens genus esse non posset. Unde oportet quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum prædicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quot modis aliquid prædicatur, tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quæ dividitur ens primo, dicuntur esse prædicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum prædicandi.

Sciendum est quod prædicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. — Uno modo cum est id quod est subjectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc prædicatum dicitur significare substantiam primam, quæ est substantia particularis, de qua omnia prædicantur. — Secundo modo ut prædicatum sumatur secundum quod inest subjecto: quod quidem prædicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. — Tertio modo ut prædicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum: quod quidem si non sit mensura subjecti, prædicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur prædicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco; quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur prædicamentum, secundum aliquid sit in subjecto de quo prædicatur. Et si quidem secundum principium, sic prædicatur ut agere. Nam actionis principium in subjecto est. Si vero secundum terminum, sic prædicabitur ut in pati. Nam passio in subjectum patiens terminatur. Unde patet quod quot modis prædicatio fit, tot modis ens dicitur.

In omnibus autem prædictis terminis quæ significant decem prædicamenta, aliquid dicitur in actu et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit quod unumquodque prædicamentum per actum et potentiam dividitur.

Cfr. T. Log. Sum., Tract. II, c. I.

CAPUT PRIMUM

DE SUBSTANTIA

§ 36. — Substantiæ notio et divisio

§§ 1. Investigatur et enucleatur notio substantiæ.

1. Ens non potest esse alicujus genus, cum nihil possit addi ad ens quod non participat ipsum; differentia vero non debet participare genus:

unde ens per se non est definitio substantiæ. Sed si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod *substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo*[1]. (De Potent., q. VII, art. 3 ad 4.)

2. Diversis modis, sicut exponit Philosophus, dicitur substantia. Primus est secundum quod substantiæ particulares dicuntur substantiæ, sicut simplicia corpora. Et universaliter omnia corpora, etiam si non sint simplicia, sicut mixta, ut lapis, sanguis, caro et hujusmodi. Et iterum animalia quæ constant ex hujusmodi corporibus sensibilibus, et partes eorum, ut manus et pedes et hujusmodi. Et etiam dii, [id est entia quorum natura est ab omni materia separata]. Hæc enim omnia prædicta dicuntur substantia quia non dicuntur de alio subjecto, sed alia dicuntur de his. Et hæc est descriptio primæ substantiæ in prædicamentis. — Alio modo dicitur substantia quæ est causa essendi prædictis substantiis quæ non dicuntur de subjecto, non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis ut forma. Sic dicitur anima substantia animalis. — Alio modo etiam quidditas rei quam significat definitio, dicitur substantia uniuscujusque. Hæc autem quidditas sive rei essentia, cujus definitio est ratio, differt a forma quæ secundo modo dicitur esse substantiam, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiæ vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum de quibus prædicantur hoc ultimo modo; nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam. (V Metaph., l. 8.)

Substantia igitur, præter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia[2], dicitur duobus modis secundum Philosophum. Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid et de altero non prædicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine « hypostasis ». Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, id est quidditas et essentia quam significat definitio cujuslibet rei, prout significatur nomine « ousiæ ». Et sic substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit quod « natura est unumquodque informans specifica differentia, quia ultima differentia est quæ definitionem complet. (III Sent., Dist. V, q. I, art. 2, s.)

3. [Inde dividitur substantia in primam et secundam. Est substantia prima, quæ nec in subjecto est, nec de subjecto dicitur : est enim individua. Secundæ vero substantiæ dicuntur species et genera quæ sunt in

1. Cum esse non potest poni formaliter in definitione alicujus generis et speciei, sicut hæc non est vera definitio substantiæ : « substantia est quod per se est »; ita hæc non est vera definitio accidentis : « quod est in alio ». Sed est circumlocutio veræ descriptionis quæ talis intelligitur : substantia est « res cujus naturæ debetur esse in alio »; accidens vero est « res cujus naturæ debetur esse in alio ». (Quodl. IX, art. 5, ad 2.) — Cfr. I Sent., Dist. VIII, q. 4, art. 2, ad 2.

2 De ratione substantiæ est quod subsistit quasi per se ens; et ideo forma et materia quæ sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in prædicamento substantiæ sicut species, sed solum sicut principia. (II Sent., Dist. III, q, I, art. I ad 1.)

genere substantiæ. Dicuntur autem secundæ substantiæ quia secundo substant accidentibus. Convenit enim generibus et speciebus substare accidentibus per individuas substantias quæ sunt substantiæ primæ]. (T. Log. Sum., Tract. II, c. 3.)

Et quantum ad hæc tria differt substantia particularis, [seu prima], ab universali, [seu secunda]. Primo quidem, quia substantia particularis non prædicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit, nisi ratione singularis quæ per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta. (v Metaph., l. 8.)

§§ 2. — Notio substantiæ confertur cum notionibus essentiæ, subsistentiæ, personæ, hypostasis, suppositi.

1. Sumenda est differentia horum nominum « essentia, subsistentia, substantia » secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, subsistere, substare. Patet enim quod esse, commune quoddam est et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est quod sub alio poni. Inde patet quod « esse » dicit id quod est commune omnibus generibus; sed « subsistere et substare » id quod est proprium primo prædicamento secundum duo quæ sibi conveniunt, quod scilicet sit ens in se completum, et iterum quod omnibus aliis substernatur, accidentibus scilicet quæ in substantia esse habent. Unde dico, quod « essentia » dicitur cujus actus est esse; « subsistentia » cujus actus est subsistere; « substantia » cujus actus est substare.

Si sumatur unumquodque ut *quod est*, sic unum et idem dicitur « essentia » in quantum habet esse; « subsistentia[1] » in quantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus quam individuis; et « substantia » secundum quod substat accidentibus, et hoc per prius convenit individuis quam generibus et speciebus.

2. Ulterius hoc nomen « persona » significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati quæ sonat dignitatem, et similiter πρόσωπον apud Græcos : et ideo persona non est nisi in intellectuali. Et secundum Boetium (lib. De duab. natur., cap. 3) sumptum est nomen « personæ » a personando, eo quod in tragœdiis et comœdiis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repræsentandum illum cujus gesta narrabant decantando. Et inde est quod tractum est in usum, ut quodlibet individuum hominis, de quo potest talis fieri narratio, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur πρόσωπον in Græco a πρός, quod est *ad*, et ὤψ, quod est *facies*, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant. (I Sent. Dist. XXIII, q. I, art. I, s.)

1. Substantia dicitur inquantum subest accidentibus vel naturæ communi; subsistere vero dicitur aliquid inquantum est sub esse suo, non quod habeat esse in alio sicut in subjecto. (Ibid., ad 3.)

3. Hoc nomen hypostasis apud Græcos aliud habet ex proprietate significationis, et aliud ex usu. Ex proprietate enim significationis habet quod significet quamlibet substantiam particularem ; sed ex usu accommodatum est nobilioribus substantiis. Et ideo ipsi utuntur eodem modo hoc nomine « hypostasis », sicut nos utimur hoc nomine « persona » ; sed talis usus non est apud nos in hoc nomine « substantia[1] ». (I Sent., Dist. XXIII, q. I, art. I ad 4.)

Quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quæ hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare ; sed subsistere dicitur, in quantum non est in alio, substare vero, in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quæ per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia. (De Potent., q. IX, art. I ad 4.)

4. Suppositum, vel res naturæ, duo importat, scilicet : respectus ad naturam communem, et aliud subsistens cui inest respectus ille. (III Sent., Dist. X, q. I, art. 2, s. 3.)

Quia ratio substantiæ est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum, [scilicet res naturæ, suppositum, hypostasis et persona], dicitur nisi de re completa per se subsistente. Unde non dicuntur neque de parte neque de accidente ; quamvis enim hæc albedo vel hæc manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturæ. (III Sent., Dist. VI, q. I, art. I, s. I.)

§ 37. — Personæ definitio

(S. Th. I, q. XXIX, art. 1)

Videtur quod incompetens sit definitio personæ, quam Boetius assignat (in libro De duabus naturis) ; quæ talis est : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* 1. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, *substantia* prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur individua ; quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur ; et est oppositio in adjecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

1. Apud nos nomen « substantia » æquivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiæ, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine « substantia » pro supposito, sicut Græci utuntur ; sed transmutaverunt et posuerunt « subsistentiam » respondentem hypostasi et « substantiam » respondentem « ousiosi » ; quamvis sit e converso secundum veritatem significationis : magis enim curaverunt vitationem errorum quam proprietatem nominum. (I Sent., Dist. XXIII, q., art. I ad 5).

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret: « Homo est species animalis; quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei, (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter *individuum*, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea, natura est « principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens »; ut dicitur (Physic. lib. II). Sed persona est in rebus immobilibus; sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis naturæ individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Sed *contra* est auctoritas prædicta Boetii.

Conclusio. — *Persona est rationalis naturæ individua substantia.*

Respondeo dicendum quod licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. — Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ; et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur *substantia individua;* inquantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ,* inquantum significat singulare in rationalibus substantiis[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philosophus (in lib. de Prædic. cap. *de Substantia*) definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum quosdam substantia in defitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis. Neque

1. Respondeo dicendum quod hoc nomen « persona » secundum suam communitatem acceptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen « singulare », vel « generis » et « speciei »; sed est nomen rei, cui accidit aliqua intentio scilicet intentio particularis, et in natura determinata, scilicet intellectuali vel rationali. Et ideo in definitione personæ ponuntur tria: scilicet genus illius quod significatur nomine personæ, dum dicitur « substantia »; et differentia per quam contrahitur ad naturam determinatam in qua ponitur res quæ est persona, in hoc quod dicitur « rationalis naturæ; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam sub qua significat nomen personæ rem suam; non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis, et ideo additur « individua ». (I Sent., Dist. V, q. I, art, I. s.)

tamen superflue additur, *individua*; quia nomine *hypostasis* vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis; neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori; scilicet a verbo Dei. — Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad *tertium* dicendum, quod quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium: accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum Philosophum (Met. lib. v) nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura (Physic. lib. ii). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius ibidem dicit quod « natura est unumquodque informans specifica differentia. » Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine *naturæ* quam *essentiæ*, quæ sumitur ab esse quod est communissimum.

Ad *quintum* dicendum, quod anima est pars humanæ speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima; sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

Cfr. i Sent., Dist. xxiii, art. 3; Dist. xxv, q. i, art. i. — De Potent., q. ix, art. 2.

§ 38. — Utrum persona sit idem quod natura.

(S. Th. iii, q. ii, art. 2, c)

Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad ratio-

nem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura[1]. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo; in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam «rationalis naturæ individua substantia,» secundum Boetium (lib. De duab. nat., parum a princ.) .Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona.

1. Sciendum est, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem quæ carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum: humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturæ, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura individuatur, quæ tantum continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic, et divisus ab aliis: et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non prædicatur: et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo anima non subsistit, sed Socrates, et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode: quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate hæc vel illa: et ideo homo, cum sit totum, potest prædicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personæ. Est ergo ratio personæ quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quæ in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuetur, sed est per se subsistens: tamen inquantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. (III Sent., Dist. v, q. 1, art. 3, s.).

§ 39. — Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. (S. Th., I, q. XXIX, art. 2)

Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. 1. Dicit enim Boetius (Lib. De duabus naturis) quod « Græci naturæ rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt. » Sed hoc etiam apud nos significat nomen *personæ*. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicamentorum quod οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ; quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

4. Sed *contra* est, quod Boetius dicit (Lib. De duabus naturis) quod « genera et species subsistunt tantum; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant. » Sed a subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut a substando *substantiæ*, vel *hypostases*. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

5. Præterea, Boetius dicit in Com. prædicamentorum quod « hypostasis dicitur materia; οὐσίωσις autem, id est subsistentia, dicitur forma. » Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a prædictis.

Conclusio. — *Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.*

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum (Metaph. lib. v). *substantia* dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio; secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci οὐσίαν vocant; quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem; et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt : *res naturæ, subsistentia,* et *hypostasis ;* secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia.* Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ;* sicut hic homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia.* Quod autem hæc

tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim ; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quam *substantiam*.

Ad *tertium* dicendum, quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et

1. Respondeo dicendum, quod Philosophus (in v Metaph.) ponit substantiam dupliciter dici ; dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non prædicatur de alio ; et hoc est particulare in genere substantiæ ; alio modo dicitur substantia forma vel natura subjecti. Hujus autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subjecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur : natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res ; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiæ continetur ; non autem quicquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturæ. Hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam comunem, est materia individualis quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subjectum ; unde non prædicatur de subjecto ; non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiæ et subjecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans ; sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum (vii Metaph.) et per Avicennam, qui dicit in sua Metaph., quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quæ est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipsa ; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa ; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quæ est subjectum, inquantum subsistit, dicitur οὐσίωσις vel subsistentia ; inquantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Græcos, vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Esssentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis ; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam : nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturæ. (De Potent., q. ix, art. 1, s.)

forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam; sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis; sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma.

Ad *quartum* dicendum, quod Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species vel genera subsistant; nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad *quintum* dicendum est, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti, ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit (Lib. de Trinitat.) : « Forma simplex subjectum esse non potest. » Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ et οὐσίωσιν, sive subsistentiam formæ; quia materia est principium substandi, et forma est princiqium subsistendi.

Cfr. I Sent., Dist. XXIII, q. I, art. I. — De Potent., q. IX, art. I.

CAPUT SECUNDUM

DE ACCIDENTIBUS

§ 40. — Descriptio accidentis prædicamentalis

§§ 1. Accidens prædicabile et accidens prædicamentale invicem distinguntur. (De Spir. Creat., art. 11, s)

Accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod condividitur substantiæ, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, inter substantiam et accidens non potest esse aliquid medium; cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiæ sit non esse in subjecto, accidentis vero sit in subjecto esse. — Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor prædicamentis in I *Topicorum*, cap. IV, et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium, in *Prædicabilibus*, cap. IV. Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subjectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima, cum accidens

sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale prædicatum et accidentale prædicatum; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali prædicato, inquantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto. Cum accidentali vero prædicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nee pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed accidit individuo, sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter.

§§ 2. Accidentis prædicamentalis natura declaratur.

Dicendum est de accidente quod sequitur naturam rei et divitur contra substantiam.

1. *Esse accidentis est inesse substantiæ.* — Sciendum est quod ens non dicitur de accidente hoc nisi mediante substantia, de qua per prius dicitur. Hæc enim est natura omnis analogi, quod illud de quo primo dicitur, erit in ratione omnium quæ sunt post. Sicut sanum prius dicitur de animali quam de pulsu vel medicina; et ideo sanitas animalis cadit in definitione utriusque sanitatis: pulsus enim dicitur sanus inquantum est signum sanitatis in animali; et similiter medicina quia est causa sanitatis animalis. Per quem modum, cum ens dicatur per prius de substantia quam de accidente, ideo ratio entis in substantia necessario cadit in definitione entis in accidente: dicitur enim quantitas ens, quia est mensura per se entis, id est substantiæ; et qualitas, quia est dispositio per se entis, dicitur ens, et sic universaliter de aliis. Et quia esse est actus entis, hoc autem verbum « inesse » est designans inhærentiam accidentis; ideo inesse rei perfectæ est esse accidentis, quod extraneum a rei natura esse necesse est. Non enim significatur per hoc « inesse », quod accidentis esse sit in ipso esse substantiæ, cum esse sit omni rei formalissimum. Et ideo esse solum per se existentibus convenit; sed natura accidentis est inesse, sive inhærere ipsi rei[1]. (Opusc. De Nat. Accid.)

2. *Accidentis esse aliud est ab esse substantiæ.* — Quia omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens: et sic eorum esse est aliud ab esse substantiæ; unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem. Et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ

1. Solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur. Et propter hoc dicit Philosophus (VII Metaphys.) quod « accidens dicitur magis entis quam ens ». (S. Theol. I, q. XC, art. 2.)

et magis perfecta : propter quod relatio realiter substantiæ adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet (S. c. G., IV, c. 14, n. 19.)

3. *Aptitudo ad inhærendum est accidenti essentialis, non autem actualis inhærentia.* — Definitio vel quasi definitio substantiæ est res habens quidditatem cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio ; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio ; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente nec separari potest, quia illi rei quæ est accidens, secundum rationem suæ quidditatis, semper debetur esse in alio. — Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suæ quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat ; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito. Et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis « inesse subjecto », prædicto modo intelligenda est definitio dicta : quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio. (IV Sent., Dist. XII, q. I, art. I, s. I, ad 2.)

4. *Accidens a substantia virtute divina separari potest.* — Quod accidentia manent sine subjecto, hoc quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus qui est prima causa substantiæ et accidentis, per suam virtutem infinitam conservare potest in esse accidens, subtracta substantia per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam ; sicut etiam alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis. — Non desinunt tamen esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quæ est aptitudo ad subjectum quæ semper manet in iis, non actualis inhærentia ; nec competit eis definitio substantiæ. (S. Th. III, q. LXXVII, art. I, corp. et ad. 2.)

§ 41. — De Quantitate

1. *Ordo quantitatis ad substantiam et ad alia accidentia.* — Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiva ; deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante, sicut color, mediante superficie ; unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi ; quædam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium et similia (S. c. G., IV, c. 63).

Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas ; et hæc duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiæ, scilicet formæ et materiæ, quia quantitas respondet materiæ : unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiæ ; sed qualitas est ex parte formæ. Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio,

forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia (IV Sent., Dist. XII, q. I, art. I ad I).

2. *Ratio quantitatis consistit in divisibilitate.* — Sic quantum definit Philosophus: « quantum dicitur quod est divisibile in ea quæ insunt, quorum utrumque aut singula unum aliquid et hoc aliquid apta nata sunt esse ». — His verbis ponit Philosophus rationem quantitatis, dicens quod « quantum dicitur quod est divisibile in ea quæ insunt ». Quod quidem dicitur ad differentiam divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa quæ non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis, sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. Et iterum addit quod « utrumque aut singula sunt nata esse unum aliquid », hoc est aliquid demonstratum, ad removendum divisionem in partes essentiales quæ sunt materia et forma. Nam neutrum eorum aptum natum est esse unum aliquid per se. (V Metaph., l. 18)

Ratio [igitur] quantitatis in communi consistit in quadam divisibilitate: unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quæ secundum se dividuntur; et sic Deo non convenit. Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quæ extrinsecus sunt, sicut virtus dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens ex ratione et divisione actuum et objectorum. Et talis ratio quantitatis, scilicet virtualis, Deo convenit. (I Sent., Dist. XIX, q. I, art. I ad I.)

3. *Distinctio secundum situm convenit quantitati dimensivæ.* — Distinctio secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivæ, quæ definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secudum situm, quod sunt subjectæ dimensioni. Et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiæ corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis. (Quodl. II, art. 21.)

4. *Quantitas dimensiva habet in se rationem suæ individuationis.* — Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quæ est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quæ sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiæ multiplicatio fit secundum dimensio-

nem materiæ, quæ nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum (Physic. I). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. (S. c. G., I, c. 66.).

§ 42. — De Principio individuationis

§§ 1. Principium individuationis his quæ per se non subsistunt est materia signata quantitate [1].

(In lib. Boet., De Trinit., q. IV, art. 2)

Videtur quod varietas accidentium non possit esse causa pluralitatis secundum numerum. 1. Philosophus enim dicit (V Metaph.) quod numero sunt unum quorum est materia una; ergo et numero plura, quorum materiæ plures; ergo diversitatem in numero non facit varietas accidentium, sed magis diversitas materiæ.

2. Item, dicit Philosophus (IV Metaph.) quod idem est rebus causa substantiæ et unitatis : sed accidentia non sunt individuo causa substantiæ, ergo nec unitatis; ergo per consequens nec pluralitatis secundum numerum.

3. Item, omnia accidentia cum sint formæ, ex seipsis sunt communicabilia, vel communia et universalia : sed nihil hujusmodi potest alteri esse causa individuationis, vel principium; ergo accidentia non possunt esse individuationis principium. Sed aliqua sunt secundum numerum diversa, in quantum in sua individuatione dividuntur; ergo accidentia non possunt esse causa diversitatis secundum numerum.

4. Item, sicut ea quæ in genere substantiæ sunt, genere vel specie differunt secundum substantiam, ita et ea differunt secundum numerum: sed aliqua dicuntur diversa genere vel specie per id quod est in genere substantiæ, non per accidentia; ergo similiter dicuntur diversa numero, secundum illud quod est in genere substantiæ, et non secundum accidentia.

5. Item, remota causa removetur effectus : sed omne accidens contingit a subjecto removeri vel actu, vel cogitatione. Si igitur accidens esset principium pluralitatis secundum numerum et diversitatem, contingeret eadem esse quandoque unum secundum numerum, quandoque diversa actu, vel cogitatione.

1. Duplex est materia, intelligibilis et sensibilis; et dico intelligibilem, ut quæ consideratur in natura continui; sensibilem autem sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata. Et dicitur signata secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum, harum scilicet vel illarum; non signata autem quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur est sciendum, quod materia signata est individuationis principium. (De Verit., q. II, art. 6 ad 1).

6. Item, posterius nunquam est causa prioris : sed inter omnia accidentia primum locum tenet quantitas, ut Boetius dicit in lib. Prædicam. Inter quantitates autem numerus prior est, cum sit simplicior et magis abstractus ; ergo impossibile est quod aliquid accidens sit principium pluralitatis secundum numerum.

Sed *contra* est quod in genere substantiæ nihil invenitur, nisi genus et differentia ; sed individua unius speciei non differunt genere, nec substantialibus differentiis ; ergo non differunt nisi accidentalibus differentiis.

Solutio. — Materia facit diversitatem in genere, forma diversitatem in specie. Inter individua vero ejusdem speciei hoc modo consideranda est diversitas secundum Philosophum (vii Metaph.), quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ vel formæ absolute, ita diversitatem in numero facit hæc forma et hæc materia : nulla autem forma, in quantum hujusmodi, est hæc ex seipsa[1]. Dico autem in quantum hujusmodi propter animam rationalem, quæ quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus vero quamlibet formam quam possibile est recipi in aliquo sicut in materia vel sicut in subjecto, natus est attribuere pluribus ; quod est contra rationem ejus quod est hoc aliquid : unde forma fit hæc per hoc quod recipitur in materia. — Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis[2]. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit (i Ethic.) quod submota quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istæ possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem, et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sicut perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principium individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo

1. Natura formæ materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est communicabilis quantum est de ratione sua; sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie: quod cuilibet formæ non convenit. Communicatio autem sua est per hoc quod recipitur in aliis. Ideo quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest. Redditur autem incommunicabilis per receptionem suam in materia. Sic materia erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. (Opusc. De princip. individ., c. 3.)

2. Primum individuationis principium est materia qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formæ sive substantiali sive accidentali; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam. (iv Sent., Dist. xii, q. i, art. i, sol. 3 ad 3.)

possunt considerari, sine ista determinatione, in natura dimensionis tantum ; quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri ; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. Unde patet quod materia secundum se considerata non est principium diversitatis secundum speciem, nec secundum numerum : sed sicut est principium diversitatis secundum genus prout subest cmmuni formæ ; ita est principium diversitatis secundum numerum prout subest dimensionibus interminatis. Et ideo cum hæ dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiæ, quandoque in diversitatem accidentium ; et hoc ratione dimensionum prædictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. Et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio attribuitur.

Ad *primum* igitur dicendum, quod cum dicit Philosophus quod numero sunt unum quorum est materia una, intelligendum est de materia signata quæ subest dimensionibus ; alias oporteret dicere, quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum numero, cum eorum sit materia una.

Ad *secundum* dicendum, quod dimensiones, cum sint accidentia per se, non possunt esse principium unitatis individuæ substantiæ : sed materia prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

Ad *tertium* dicendum, quod de ratione individui est, quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas : unde dimensiones ex seipsis habent quamdam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis, et sic habet quantitas duplicem rationem individuationis : unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens : aliam ex seipsa, in quantum habet situm, ratione cujus in abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam, et hunc circulum. Et ideo recte materiæ convenit individuare omnes alias formas ex hoc, quod subditur illi formæ quæ ex seipsa habet individuationis rationem ; ita quod etiam ipsæ dimensiones terminatæ quæ fundantur in subjecto jam completo, individantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia.

Ad *quartum* dicendum, quod illa quæ differunt numero in genere substantiæ, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia : sed si quæratur quare hæc forma differt ab illa, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare hæc materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem : et ideo materia subjecta dimensioni intelligitur esse principium hujus diversitatis.

Ad *quintum* dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quæ sequuntur esse formæ in materia; non autem de dimensio-

nibus interminatis, quæ præintelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma.

Ad *sextum* dicendum, quod numerus formaliter loquendo, est prius quam quantitas continua; sed materialiter quantitas continua est prior, cum numerus ex divisione continui relinquatur, ut dicitur IV Physi.; et secundum hanc viam causat diversitatem secundum numerum divisio materiæ secundum divisiones.

Cfr. S. Th. I, q. LXXV, art. 4; III, q. LXXXII, art. 2, c. — De Verit., q. X, art. 5, s. — Opusc. De Princip. Individ.

§§ 2. Formæ subsistentes individuantur per seipsas.

1. Rebus materialibus in quibus formæ non sunt per se subsistentes, sed materiæ inhærentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formæ vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus prædicari non potest. Et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuam et personam inveniri. (De Potent., q. IX, art. 3 ad 5.)

2. Materia est individuationis principium, inquantum non est nata in alio recipi. Formæ vero quæ natæ sunt recipi in aliquo subjecto, de se individuatæ esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quæ non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII Metaph., contra Platonem arguit, quod si formæ rerum sint abstractæ, oportet quod sint singulares. (De Spirit. Creat., art. 5 ad 8).

Cfr. S. Th. I, q. III, art. 2, ad 3; art. 3, c. — II Sent., Dist. III, q. I, art. 2. — De Spirit. Creat., art. 8, ad 4.

§§ 3. Accidentia individuantur per substantiam.

1. Substantia individuatur per seipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia: dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subjecto. (S. Th. I, q. XXIX, art. 1, c.)

2. Substantia sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem. (S. Th. I, q. XXXIX, art. 3, c.)

Cfr. S. Th., III, q. LXXVII, art. 2, c. — De Potent., q. IX, art. 1, ad 8. — Quodl. III, art. 2.

§ 43. — De Relatione

§§ 1. Genuina relationis notio.

1. *Secundum rationem suam est relatio « ordo alicujus ad alterum »*. — Relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim

entibus unumquodque dicitur dupliciter esse: et quantum ad esse suum, et quantum ad rationem quidditatis suæ; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam non ponit aliquid in subjecto: propter quod Boetius dicit quod relativa nihil prædicant de eo de quo dicuntur. Inde etiam est quod invenitur aliquid relatum in quo est tantum relatio rationis, et non ponitur ibi aliquid secundum rem, sicut cum scibile refertur ad scientiam (1 Sent., Dist. xx, q. 1, art. 1, s).

2. *Secundum rationem suam relatio assistit subjecto; ei inhæret secundum quod est accidens.* — Considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ; qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. (S. Th. 1, q. xxviii, art. 2, c).

Cfr. 1 Sent., Dist. xxvi, q. 2, art. 1. — De Potent, q. vii, art. 9.

§§ 2. Distinguuntur relatio realis et relatio rationis.

(1 Sent., Dist. xxvi, q. 2, art. 1, s)

In relatione, sicut in omnibus accidentibus, est duo considerare: scilicet esse suum, secundum quod ponit aliquid in ipso, prout est accidens; et rationem suam, secundum quam ad aliud refertur, ex qua in genere determinato collocatur; et ex hac ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sicut omnes aliæ formæ absolutæ ex ipsa sua ratione habent quod aliquid in eo quod dicuntur, ponant. Et ideo inveniuntur quædam relationes nihil ponentes in eo de quo dicuntur; et hoc attendentes quidam Philosophi dixerunt quod relatio non est aliquod unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura, sed est tantum quidam respectus respersus in omnibus entibus; et quod relationes sunt de intentionibus secundis quæ non habent esse nisi in anima. Sed hoc falsum est: quia nihil quod est ens tantum in anima, in genere determinato collo-

catur. Unde distinguendum est inter relationes. Quædam enim sunt quæ habent aliquid in re, supra quod esse eorum fundatur, sicut æqualitas fundatur supra quantitatem; et hujusmodi relationes aliquid realiter in re sunt [1]. Quædam vero sunt quæ non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatæ istæ positiones secundum naturam, sicut in partibus animalis. Ibi enim, scilicet in animali, istæ relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. — Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis, et non rei. Uno modo, quando relatio non habet aliquid in rei natura supra quod fundetur: et inde est quod quandoque contingit quod relatio realiter est in uno et non in altero: quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quæ quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hoc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur idem eidem idem. Tertio modo quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut cum dicitur quod nos sumus priores illis qui futuri sunt: ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem: quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo quando ponitur relatio relationis: ipsa enim relatio per seipsam refertur, non per aliam relationem. Unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam.

Cfr., S. Th. I, q. XXVIII, art. 1. — De Verit. I, art. 5 ad 16. — Quodl. I, art. 2. — Quodl. IX, art. 4.

§§ 3. Fundamenta relationis varia.

(De Potent., q. VII, art. 9, c)

Quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis

1. Sed relatio habet quod sit res naturæ ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsa. (Quodl. I, art. 2, c.)

dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta. Si ergo relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus prædicamenti. Et præterea perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi (XI Metaph., c. 10). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. — Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in una re respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero. Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activæ vel passivæ; et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus, in V Metaph., species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio.

Cfr. S. c. G., IV, c. 24. — III Sent., Dist. V, q. I, art. I; Dist. VIII, q. I, art. 5. — V Metaph., l. 20.

§§ 4. Relatio mutua aut non mutua.
(De Potent., q. VII, art. 10, c)

Sciendum est, quod cúm relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus rationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensuræ et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum.

Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quæ per actionem suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriæ speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos: et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causæ provenit ex effectu. Quædam vero sunt ad quæ quidem alia ordinantur et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quæ est extra animam. Ipsa vero res quæ est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quæ est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea: et similis ratio est de sensu et sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensatum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ: cujus sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivæ quæ est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum. Et ideo hujusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quæ est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario.

Cfr. S. Th. I, q. XIII, art. 7.

§ 44. — De Loco

§§ 1. Conceptus loci origo et falsus de loco conceptus.

(IV Phys., l. 3, 5, 6)

1. *Loci conceptus origo.* — Nunquam fuisset inquisitum de loco, nisi esset aliquis motus secundum locum: ex hoc enim necesse fuit ponere locum aliud a locato, quia inveniuntur in eodem loco successive duo corpora; et similiter unum corpus in duobus locis; sicut etiam transmutatio formarum circa unam materiam induxit in cognitionem materiæ. (l. 5, 7.)

2. *Exponitur falsa de loco opinio.* — Antiqui putaverunt locum esse spatium quod est inter terminos rei continentis; quod quidem habet di-

mensiones longitudinis, latitudinis et profunditatis. Non tamen hujus spatium videbatur esse idem cum aliquo corpore sensibilium: quia recedentibus et advenientibus diversis corporibus sensibilibus, remanet idem spatium. Secundum hoc ergo sequitur, quod locus sit dimensiones separatæ. Et ex hoc volebat syllogizare Plato, quod locus esset materia (l. 3.)

3. *Ratio apparens hujusce opinionis.* — Quia multoties mutatur corpus contentum a loco, et divisum ab eo, de loco in locum, et succedunt sibi corpora invicem in eodem loco, ita quod continens remanet immobile, eo modo quo aqua exit a vase; propter hoc videtur, quod locus sit aliquod spatium medium inter extremitates corporis continentis, ac si aliquid esset ibi præter corpus quod movetur de uno loco ad alium. Quia, si non esset aliud ibi, præter illud corpus, sequeretur quod vel locus non esset aliud a locato, vel quod id quod est medium inter extremitates continentis non posset esse locus. Sicut autem oportet locum esse aliquid præter corpus contentum, ita videtur quod oporteat locum esse aliquid præter corpus continens, ex eo quod locus manet immobilis; corpus autem continens, et omne quod est in eo, contingit transmutari. Nihil autem aliud potest intelligi esse præter corpus continens et contentum, nisi dimensiones spatii in nullo corpore existentes. Sic igitur ex hoc quod locus est immobilis, videtur quod spatium sit locus. (l. 6).

4. *Hæc opinio refellitur.* — Etenim si dimensiones spatii, quod est infra extremitates corporis continentis, sit locus, sequitur, quod locus transmutatur : manifestum est enim quod transmutato aliquo corpore, utputa amphora, transmutatur illud spatium, quod est infra extremitates amphoræ, cum nusquam sint nisi ubi est amphora. Omne autem quod transmutetur in aliquem locum, penetratur, secundum eorum positionem, a dimensionibus spatii in quod transmutatur : sequitur ergo quod aliquæ aliæ dimensiones subintrant dimensiones illius spatii amphoræ ; et sic loci erit alius locus, et multa loca erunt simul. (l. 6.)

Cfr. Opusc. De Natur. Loc., c. 1.

§§ 2. Vera declaratur sententia de loco.

(Quodl. VI, art. 3, c)

Apud antiquos de loco fuerunt duæ opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium , sive dimensiones per se existentes: quæ quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensiones habens, ad quas necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed hæc opinio de loco est a Philosopho in IV Phys. reprobata [1]. — Unde alia opinio est

1. Sic definitionem loci ponit Aristoteles : « *locus est terminus immobilis continentis primus* ». — Dicit autem « primus », ut designet locum proprium et ut excludat locum communem. — Ostendit etiam quomodo intelligenda est immobilitas loci, et dicit, quod vas et locus in hoc differre videntur : quod vas transmutatur, locus autem non : unde, sicut vas potest dici locus transmutabilis, ita locus potest dici vas immobile. Et ideo, cum aliquid movetur in aliquo corpore quod movetur, sicut navis in flumine,

ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est hujusmodi corporis quod immediate continet; alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco; puta si homo staret in fluvio, per cujus decursum semper renovarentur diversæ superficies aquæ circa ipsum; sed superficies corporis immediate continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eumdem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis [1].

Secundum ergo hanc opinionem, quæ vera est, necessitas existendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes, ut dicitur (in IV Physic.) [2].

Cfr. Opusc. De Natur. Loc. — T. Log. Sum., Tract. III, c. 6. — IV Phys., l. 1-8.

§§ 3. Quomodo convenit corporibus, animæ, angelo, Deo esse in loco.

1. Esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quæ circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quæ omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est. (I Sent., Dist. XXXVII, q. 2, art. 1, s.).

2. Æquivoce dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivæ quan-

utitur isto in quo movetur, magis sicut vase, quam sicut loco continente: quia locus « vult esse immobilis, » id est de aptitudine et natura loci est quod sit immobilis. Et propter hoc magis potest dici quod totus fluvius sit locus navis, quia totus fluvius est immobilis. Sic igitur fluvius totus, inquantum est immobilis, est locus communis. — Cum autem locus proprius sit pars loci communis, oportet accipere proprium locum navis, in aqua fluminis, inquantum habet ordinem ad totum fluvium, ut est immobilis. Est igitur accipere locum navis in aqua fluente, non secundum hanc aquam quæ fluit, sed secundum ordinem vel situm quem habet hæc aqua fluens ad totum fluvium: qui quidem ordo situs, idem remanet in aqua succedente. Et ideo, licet aqua materialiter præterfluat, tamen secundum quod habet rationem loci, prout scilicet consideratur in tali ordine et situ ad totum fluvium, non mutatur. — Et per hoc similiter accipere debemus quomodo inter extremitates corporum mobilium naturalium, sit locus per respectum ad totum corpus sphæricum cæli, quod habet fixionem et immobilitatem, propter immobilitatem centri et polorum. (IV Phys., l. 6.)

1. Alia est ratio de tempore et de loco: quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato: et præterea locus totum complementum suum habet in re; sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animæ numerantis; unde magis habet rationem extrinseci quam locus. (II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 5 ad 2.)

2. Locus est superficies corporis locantis; et ideo creatio loci cum creatione corporalis naturæ intelligitur. (II Sent., Dist XII, q. 1. art. 5 ad 1.) — De loco universi, v. IV Phys., l. 7.

titatis ; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo ; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. (S. Th. I, q. LII, art. I, c.)

3. Sic esse in loco diversimode convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive ; quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco ; sed definitive quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive, neque definitive ; quia est ubique. (S. Th. I, q. LII, art. 2, c.)

Cfr. I Sent., Dist. XXXVII, q. 3, art. I. — Quodl. XI, art. I.

§ 45. — De Tempore

§§ 1. Cur difficile sit definire tempus. (Opusc. De Temp., c. 1)

Difficultas in cognoscendo veritatem causatur ex duobus : quia causatur quandoque ex parte nostra, quandoque ex parte rerum cognoscibilium. Cum enim unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu ; quæ secundum se sunt maxime actu, secundum se sunt maxime cognoscibilia. Unde quod intellectus noster ad eorum cognitionem non attingat, hoc non est ex parte eorum, sed ex parte nostra. Illa vero quæ minimam entitatem habent secundum se, sunt minime cognoscibilia. Unde quod ea ignoremus, hoc non solum est ex parte nostra, sed etiam ex parte eorum. Talia autem sunt materia prima, quæ secundum se non est ens in actu ; et omnia successiva, quæ secundum se tota non extant, sed secundum aliquid indivisibile sui : de numero quorum est tempus. Ex quo sequitur quod difficile est cognoscere quid sit tempus.

§§ 2. An tempus sit et utrum sit extra animam. (Opusc. De Temp., c. 1)

1. Dubitatur primo an tempus sit ; et videtur quod non sit, quia illud quod componitur ex partibus quæ non sunt, videtur non esse : entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium. Tempus autem componitur ex præterito et futuro, quæ non sunt : præteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est. Videtur ergo tempus non esse. Nec potest dici quod aliqua pars temporis sit, scilicet ipsum nunc : quia nunc pars temporis non est : omnis enim pars aliquoties accepta mensurat

totum, aut saltem omnis pars cadit in compositione totius. Nunc autem multoties acceptum non mensurat totum tempus ; nec iterum ex ipsis nunc componitur tempus, ut probatur (VI Phys.) eo quod ex indivisibilibus non potest componi aliquid continuum. Unde manifestum est quod nunc non est pars temporis. Nihil ergo, quod sit pars temporis, de tempore existit.

Solutio. — Respondeo dicendum quod necessarium est tempus esse. Quod patet, quia omnia generabilia et corruptibilia tempore mensurantur : accipiunt enim principium et finem sui esse in tempore. Si ergo tempus non esset, nihil esset generabile vel corruptibile : quod est inconveniens. Tempus ergo est.

2. Fuerunt tamen quidam, qui propter rationem superius inductam dixerunt tempus non esse, nisi in anima. Qui ad confirmandam suam positionem adducunt duas rationes. — Prima est, quia cum tempus sit numerus motus ; aut erit in materia numerabili, aut in anima numerante. Non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu, in quibus nihil potest esse, cum ipsa sint non entia. Sequitur ergo quod tempus solum sit in anima numerante. — Secunda est ratio, quia si tempus esset in re extra tanquam numerus alicujus motus exterioris, tunc sequitur, quod qui non apprehenderet motum exteriorem, non apprehenderet tempus : cujus oppositum vult Philosophus, IV Physic. : qui dicit quod, si sumus in tenebris, et nihil patiamur per visum ab exterioribus visibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima per successionem cogitationum vel imaginationum, semper sentimus tempus. Ex quo sequitur quod tempus semper sequatur motum qui est in anima, et quod solum sit in anima. — Hujus opinionis fuit Galenus : cui etiam in tantum consensit Averroës, quod dixit tempus secundum quid esse extra animam ; secundum vero complementum sui esse solum in anima.

Solutio. — Istud non potest habere veritatem, quia, cum tempus sit numerus motus, et sit numerus numeratus; sic est necesse esse tempus, sicut et motus. Constat autem quod motus est in re extra. Ergo et tempus est in re extra. Item quantitas continua est vera res extra animam. Tempus autem est vera quantitas continua. Ergo impossibile est quod sit in anima. Et ideo dicendum, quod tempus sit in re extra.

Ad cujus intellectum considerandum est quod, cum numerus sit in rebus numeratis ; sicut dependet rerum esse numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est. Et ideo, sicut motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus.

Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motum dependere ab anima : quia, cum motus sit aliquod successivum, partes ejus, quæ sunt prius et posterius, non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante

priorem dispositionem mobilis ad posteriorem ; et ideo solum habet esse in anima simpliciter et quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est imperfectum esse et secundum quid ; et idem dicunt ipsi de tempore. — Istud non potest stare, quia illud in quo motus est secundum esse suum completum et perfectum, necessario movetur. Si ergo motus secundum esse suum completum esset in anima, anima necessario moveretur : quod est inconveniens. Et ideo intelligendum est quod omne esse ab actu est. Actus autem est divisibilis, ut vult Philosophus (IX Metaph.). Est enim actus quidam totus simul existens, sicut anima, aut albedo. Et est alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt et motus et tempus. Cum ergo esse sequatur actum, et modus essendi sequetur modum actus. Esse igitur quod est ab actu primo, est esse simul : et tale est esse completum quod debetur rei perfectæ per primum actum. Esse vero quod est ab actu secundo, scilicet ab actu successivo, est esse successivum : et tale est esse perfectum, quod debetur tali actui, vel rei perfectæ per talem actum. Et ideo esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utriqne secundum rationem propriæ speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt ; sed est esse in successione, quod est secundum aliquid indivisibile ipsorum.

3. Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad *primum* dicendum quod præteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint. Nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum, ut declaratum est ; habet tamen esse per aliquid indivisibile sui, quod continuat ea, scilicet per ipsum nunc.

Ad *secundum*, scilicet alias rationes probantes tempus esse in anima sic dicendum est. Cum arguitur : tempus, cum sit numerus, aut habet esse in materia numerabili aut in anima numerante. Non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu : dicendum quod tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis quod hæc non sunt, verum est sub esse permanenti ; habent tamen esse successivum, ut dictum est. — Ad aliud dicendum quod tempus motum sequitur exteriorem aliquem, scilicet primum motum[1].

§§ 3. Quod tempus est mensura motus secundum prius et posterius.
(Opusc. De Temp., c. 2)

Viso ergo quod tempus sit, inquirendum est quid sit. — Est autem considerandum quod tempus non est motus, sicut quidam opinati sunt tempus esse motum cœli, qui circulatio dicitur. Quia quælibet pars tem-

1. Ab unitate primi motus habet tempus unitatem : comparatur enim tempus ad primum motum non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum. Motus autem primus est unus et uniformis. Unde tempus oportet esse unum. Ad alias autem transmutationes comparatur tempus ut mensura : unum solum enim potest esse mensura plurium, ut una virga plurium pannorum. Et ideo tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutationum, sed manet unum, ipsis mutiplicatis. (Opusc. De Instant., c. 1.)

poris est tempus. Si ergo tempus esset circulatio, sequeretur quod quælibet pars circulationis esset circulatio: quod tamen falsum est. — Item omnis motus est velox vel tardus. Tempus autem nec tardum est nec velox. Ergo tempus non est motus. Minor patet, quia velox et tardum determinantur tempore. Tempus autem non determinatur tempore nec quantum ad quantitatem suam, nec quantum ad qualitatem.

Secundo considerandum quod, licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Cum enim nos non transmutamur secundum cognitionem nostram per successionem cognoscibilium, tunc non apprehendimus tempus, quia nec apprehendimus motum, sicut accidit his quos fabulantur dormisse in Sardo apud Heroes: ibi enim reddebantur aliqui insensibiles propter quasdam incantationes, qui excitati dicebant se vidisse quædam mirabilia. Tales autem qui excitabantur, non percipiebant tempus quod fluxerat, eo quod copulabant primum nunc in quo dormire cœperant, posteriori nunc in quo excitati fuerant, ac si non fuisset tempus medium. Sicut ergo si nihil fuisset medium inter illa duo nunc, non fuisset tempus; ita, quia non percipiebant medium, non percipiebant tempus. Sic ergo non percipimus tempus, quia non percipimus motum[1]. Cum autem percipimus motum, et determinamus prius et posterius in ipso, tunc percipimus tempus. Relinquitur ergo quod, licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu.

Quia ergo simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus. Motus autem sequitur magnitudinem quantum ad duo: scilicet quantum ad continuitatem, et quantum ad prius et posterius; et similiter tempus motum. Prius autem et posterius motus, licet sint idem subjecto cum motu, differunt tamen ratione; ex quo in definitione motus assignantur (IV Physic.). Et ideo restat inquirere ratione cujus tempus sequitur motum: utrum scilicet ratione motus absolute, aut ratione prioris et posterioris. Dicendum quod hoc est ratione prioris et posterioris, quia ex priori et posteriori in motu cognoscitur tempus. Ergo tempus sequitur motum ratione prioris et posterioris. — Juxta quod intelligendum est quod prius et posterius in motu possunt considerari du-

1. Licet nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem nisi aliquo motu facto circa corpus; tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione: et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura; et iste numerus apprehensus in successione est tempus. Sed hoc dubitationem habet. Cum enim tempus sequatur motum primi mobilis, ut ejus propria mensura; actio autem animæ primo mobili non subjaceat, cum non perficiatur organo corporali, sola enim corpora primo corpori et ejus motui subjacent, videtur secundum actionem animæ tempus non posse percipi, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod in actionibus animæ, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animæ, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animæ venit et continuum et tempus, sicut dicitur in III lib. de Anima. Et ideo anima in suis cogitationibus percipit successionem continuam, et apprehendit prius et posterius in ea, et in hoc consistit ratio temporis: tempus enim est numerus prioris et posterioris in motu. (Opusc. De Instant, c. I).

pliciter. Uno modo prout sunt sub forma continui absolute : et sic cognoscendo prius et posterius, simul cognoscimus motum. Alio modo ut sunt sub forma discreta: in quantum scilicet anima dicit posterius esse aliud a priori, et ipsa esse duo et non unum; et sic tempus non est motus absolute, nec prius ac posterius motus absolute; sed est prius et posterius motus ut numerata sunt. Ex quo possumus concludere definitionem temporis : quod *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*. Quod autem tempus sit numerus, patet. Numero enim judicamus aliquid plus vel minus. Tempore autem judicamus motum esse minorem et majorem. Ergo tempus est numerus. Numerus autem est duplex: est enim numerus absolute quo numeramus, ut unum, duo, tria, etc.; et numerus numeratus, ut numerus decem hominum. Tempus enim non est numerus quo numeramus, sed numerus numeratus : est enim prius et posterius, ut numerata sunt in motu. Et licet numerus quo numeramus, sit aliquid discretum ; tamen tempus est aliquid continuum : sicut decem ulnæ panni sunt continuæ,licet numerus denarius sit aliquid discretum.

Cfr. S. Th. I, q. x, art. 1. — Opusc. De Instant., c. 1-2. — T. Log. Sum., Tract. III, c. 7. — IV Phys., l. 15-23.

§§ 4. Utrum definitio æternitatis a Boetio posita sit conveniens.
(S. Th. I, q. x, art. 1)

Videtur quod non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boetius ponit (De Cons. lib. v, pros. 6) dicens quod « *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* ». 1. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia; quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis *esse*.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora. Dicitur enim (Michææ, c. v, 2) : *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis;* et (Rom. XVI, 25), *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti.* Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, *totum* et *perfectum* sunt idem. Posito igitur quod sit *tota*, superflue additur quod sit *perfecta*.

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Definitio. — *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.*

Respondeo dicendum quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum

prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur (Phys. lib. IV). Et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. 1° Ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur. 2° Per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens; et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.

Ad *tertium* dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nomi-

1. Æternitas dicitur quasi ens extra terminos. Esse autem aliquod potest dici terminatum tripliciter: vel secundum durationem totam, et hoc modo dicitur terminatum quod habet principium et finem: vel ratione partium durationis, et hoc modo dicitur terminatum illud cujus quælibet pars accepta terminata est ad præcedens, præsens et sequens; sicut est accipere in motu; vel ratione suppositi in quo esse recipitur: esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius, et ideo terminatur, sicut et quælibet alia forma, quæ de se communis est, et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud; et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo. Dico ergo, quod ad excludendam primam terminationem, quæ est principii et finis totius durationis, ponitur, *interminabilis vitæ;* et per hoc dividitur æternum ab his quæ generantur et corrumpuntur. Ad excludendum autem secundam terminationem, scilicet partium durationis, additur, *tota simul:* per hoc enim excluditur successio partium, pro qua unaquæque pars finita est et transit: et per hoc dividitur æternum a motu et tempore, etiam si semper fuissent et futura essent, sicut quidam posuerunt. Ad excludendum tertiam terminationem, quæ est ex parte recipientis, additur, *perfecta:* illud enim in quo non est esse absolutum, sed terminatum per recipiens, non habet esse perfectum, sed illud solum quod est suum esse: et per hoc dividitur esse æternum ab esse rerum immobilium creatarum, quæ habent esse participatum, sicut spirituales creaturæ. (I Sent., Dist. VIII, q. 2, art. 1, s.)

nibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad *quintum* dicendum, quod in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis quod est imperfectum. Dicitur ergo tota simul, ad removendum tempus; et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad *sextum* dicendum, quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

Cfr. I Sent., Dist. VIII, q. 2, art. 1.

§§ 5. Utrum æternitas differat a tempore. (S. Th. I, q. X, art. 4)

Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore. 1. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et horæ sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum (Phys. lib. IV): *Nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo nec æternitas.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur (Phys. lib. IV), ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed *contra* est, quod æternitas est tota simul. In tempore autem est *prius* et *posterius*. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

Conclusio. — *Differt æternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est. Non autem differunt eo quod æternitas principio et fine careat, tempus vero non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.*

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Et hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius (De Consolat., lib. V, pros. 4), ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. — Si tamen prædicta differentia attendatur quantum

ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem. Quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur (Phys. lib. IV). Unde si motus cæli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. — Potest tamen et aliam rationem haberi ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius ; sicut dicimus principium et finem diei vel anni ; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam ; per hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis ; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad *secundum* dicendum, quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens, ratione; eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi ; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem ; quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

Cfr. I Sent., Dist. XIX, q. 2, art. 1. — II Sent., Dist. II, q. 1, art. 1. — Opusc., De Temp. c. 4.

§§ 6. De differentia ævi et temporis. (S. Th. I, q. X, art. 5)

Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. 1. Dicit enim Augustinus (Sup. Gen. ad litt., lib. VIII, cap. 20, 22, 23) quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. » Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius ; de

1. Deus præcedit mundum duratione, non quidem temporis, sed æternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia æternitate existente potuisse revolvi ante temporis inceptionem. (De Potent., q. III, art. 17, ad 20).

ratione vero æternitatis est quod sit tota simul. Sed ævum non est æternitas. Dicitur enim (Eccli. I, I), quod *sapientia* æterna *est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius ; et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse; quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cum duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt a tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (De Consolat. lib. III, m. 9) :

Qui tempus ab ævo
Ire jubes...

Conclusio. — *Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.*

Respondeo dicendum quod ævum differt a tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa.— Et horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio et fine caret : ævum habet principium, sed non finem ; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens : quia etiam si semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt ; vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore. — Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius ; tempus autem prius et posterius cum innovatione et veteratione ; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat ; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet (Phys. lib. IV). Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius. — Est ergo dicendum quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore ; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi ; quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis ; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet de angelis, qui habent esse in-

transmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus dicit (ibid. cap. 20) quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum prius et posterius.

Ad *tertium* dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ; absolute considerando, potest Deus facere quod esse angeli non sit futurum: tamen non potest facere quod non sit, dum est; vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad *quartum* dicendum, quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

Cfr. II Sent., Dist. II, q. 1, art. 1. — Opusc. De Temp., c. 4. — Opusc. De Instant., c. 5. — 3-Quodl. II, art. 5.

§ 46. — De Infinito et Indefinito

§§ 1. Multifariam distinguitur infinitum.

1. *Infinitum privativum et infinitum negativum.* — Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative: et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quæ longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia nec potentia nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. (De Potent., q. 1, art. 2, s.)

2. *Infinitum secundum actum et secundum potentiam.* — Distinguitur

per potentiam et actum ; et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper uno post aliud accepto ; actu autem infinitum, sicut si poneremus lineam terminis carentem. (De Verit., q. II, art. 10, s.)

3. *Infinitum secundum quantitatem et secundum essentiam.* — Finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineæ ; et hoc modo dicitur a positione vel a privatione talis finis finitum vel infinitum, secundum quod est passio quantitatis ; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus ; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam ; sicut natura generis, quæ de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam ; et similiter forma, quæ, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiæ, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. (I Sent., Dist. XLIII, q. I, art. I, s.)

4. *Infinitum secundum quantitatem dimensivam et secundum quantitatem virtualem.* — Finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur. Est autem duplex quantitas : scilicet dimensiva, quæ secundum extensionem consideratur ; et virtualis, quæ attenditur secundum intensionem : virtus enim rei est ipsius perfectio. Quantitas autem virtualis in tot distinguitur, quot sunt naturæ vel formæ ; quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. Et sic in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quæ de ipso prædicantur ; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi ; et ex hoc quod dicitur sensibilis, consideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione sentiendi ; et sic de aliis. Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam ; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest ; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. (De Verit., q. XXIX, art. 3, s.)

§§ 2. Utrum possit esse aliquid infinitum secundum magnitudinem.
(S. Th. I, q. VII, art. 3)

Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. 1. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum ; quia « abstrahentium non est mendacium, » ut dicitur (Phys. lib. II). Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem. Dicit enim geometra in suis demonstrationibus : *Sit linea talis infinita.* Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magni-

tudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum. Sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile; ut patet (Phys. lib. III). Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum; videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur (Phys. lib. IV). Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita; cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed *contra*. Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Conclusio. — *Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.*

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia ejus esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito quod nulla creatura est infinita secundum essentiam; adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem. — Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet *mathematice*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum; quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum; quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset. Quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem; et

sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. — De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde, cum forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est; et hanc nominat lineam infinitam.

Ad *secundum* dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus; scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ; sive circularis, vel triangularis; et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad *tertium* dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ; et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis; non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

Cfr. De Verit., q, II, art. 10. — Quodl. IX, art. 1; XII, art. 2. — III Phys., I., 5-12. — XI Metaph., l. 10.

§§ 3. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.
(S. Th. I, q. VII, art. 4)

Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum.

1. Non enim est impossibile id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 21): *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.*

Conclusio. — *Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam; possibile est autem eam esse in potentia.*

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Unde ejus generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se; scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. — Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur : non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. — Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse; dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad *secundum* dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non sic reducitur in actum, quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

Cfr. eadem ac supra.

COSMOLOGIA

PROŒMIUM

§ 1. — Consideratio creaturarum ad fidei instructionem utilis est.

(S. c. G., II, c. 2)

Divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcumque possumus et admirari et considerare. Ea enim quæ arte fiunt, ipsius artis sunt repræsentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* (Psal. CIII, 24). Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quamdam communicationem suæ similitudinis impressam; dicitur enim : *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua* (Eccli. I, 10). Unde Psalmista, quum diceret : *Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam* (CXXXVIII, 6), et adjungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit : *Nox illuminatio mea in deliciis meis* (CXXXVIII, 11), ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis* (CXXXVIII, 14).

Secundo, hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum*, scilicet cæli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit hæc fortior est illis* (Sap., XIII, 4) ; et dicitur : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (Rom., I, 20). Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia ; unde dicitur : *Magnum est nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, Rex gentium ?* (Jerem., X, 6, 7).

Tertio, hæc consideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animos

hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo* (Psal. XCI, 5); et alibi de filiis hominum dicitur: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ,* quasi totius creaturæ, et sic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ* (Psal. XXXV, 9, 10); et dicitur contra quosdam: *De his quæ videntur bona*, scilicet creaturis, quæ sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est* (Sap., XIII, 1), scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas.

Quarto, hæc consideratio homines in quamdam similitudinem divinæ perfectionis constituit. Deus enim cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur* (II Cor. III, 18).

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianæ. Et ideo dicitur: *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus* (Eccli., XLII, 15).

§ 2. — Cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt contra Deum.

(S. c. G., II, c. 3)

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id quod non potest nisi ab alio esse primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æstimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æstimaverunt, de quibus dicitur: *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt* (Sap., XIII, 2).

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei solius est, creaturis aliquibus adscribunt; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur; sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur: *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt* (Sap., XIV, 21). In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid

detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturæ, a Deo procedere asserunt, et in illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinæ Providentiæ subtrahunt, aut eam posse præter solitum cursum operari negant; hæc enim omnia divinæ derogant potestati. Contra quos dicitur: *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum* (Job, XXII, 17); et: *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus* (Sap., XII, 17).

Quarto, homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur: *A signis cæli nolite metuere, quæ timent gentes* (Jerem., X, 2); et in illis qui angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat (De origine animæ, c. 4 et 5). Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur, dicens: *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opere manuum ejus, destrues illos et non ædificabis eos* (Psal. XXVII, 5); et: *Hæc cogitaverunt, et erraverunt* (Sap., II, 21); et subjungitur: *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* (Ibid. 22).

SECTIO PRIMA

COSMOLOGIA GENERALIS

SEU

DE MUNDO IN GENERE

CAPUT PRIMUM

DE MUNDI ORIGINE

§ 3. — Utrum creare sit ex nihilo facere.

(S. Th. I, q. XLV, art. 1)

Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. 1. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. I, cap, 23): « Fa-

cere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod jam erat, ordinando aliquid constituere ».

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed *contra* est, quod super illud (Genes. 1): *In principio creavit Deus cœlum*, etc., dicit glossa (ord. ex Beda) quod « creare est aliquid ex nihilo facere ».

Conclusio. — *Creare est ex nihilo aliquid facere.*

Respondeo dicendum quod non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente; sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus æquivoce utitur nomine *creationis*, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior, et prior; licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *a quo* in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus *a quo* in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus *a quo* est simpliciter non ens.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: *ex mane fit meridies;* id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo

modo, tunc ordo remanet affirmatus; et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: *Fit ex nihilo*, id est, non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est (in hac respons.); secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

Cfr. S. c. G. II, c. 17. — II Sent., Dist. I, q. I, art, 2. — De Potent., q. III. art. I.

§ 4. — Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium.

(S. Th. I, q. 45, art. 4)

Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. 1. Dicitur enim in lib. De causis (proposit. 4) : « Prima rerum creatarum est esse ». Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur, est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 1): *In principio creavit Deus cælum et terram*. Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

Conclusio. — *Creari proprie subsistentibus in suo esse convenit; aliis vero concreari.*

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse : quod quidem convenit proprie subsistentibus; sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (VII Metaph.), accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur, prima rerum creatarum

est esse, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens; cum creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali. Et est similis modus loquendi sicut si diceretur, quod primum visibile est color; quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad *secundum* dicendum, quod *creatio* non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

Cfr. Quodl. III, 6.

§ 5. — Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

(De Potent., q. III, art. 5)

Videtur quod possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum. 1. Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, quia rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo; cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

2. Præterea, omnia quæ a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in lib. de Causis (propos. 4). Cum ergo quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

3. Præterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit inquantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom., XI, 36): *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanæ processerunt antiqui in consideratione naturæ rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formæ sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales; ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia sub-

stantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quæ ex principiis substantiæ causantur, inde est quod primi philosophi, præter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quæ in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiæ causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare cœperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quæ universaliter rebus esse conferrent, sed quæ ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causæ agentis præsupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (VIII de Civ. Dei, c. 4). Cui quidem sententiæ etiam catholica fides consentit.

Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est hæc. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quæ secundum illud quod sunt, ad invicem distinctæ sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. — Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et hæc est probatio Philosophi (II Metaph.). — Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum quæ per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Hæc est ratio Avicen-

THE INSTITUTE OF ST. MICHAEL'S COLLEGE

næ. Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sunt a Deo creata [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

Cfr. S. Th. I, q. XLIV, art. 1-2. — S. c. G., II, c. 15-16. — II Sent., Dist. I, q. I, art. 1-2. — De Potent., q. III, art. 6.

§ 6. — Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ vel per arbitrium voluntatis.

(De Potent., q. III, art. 15)

Videtur quod res processerint a Deo per necessitatem naturæ. 1. Dicit enim Dionysius (De Divin Nom., c. 4) : « Sicut noster sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine ejus participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit. » Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturæ. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturæ.

2. Præterera, omnis perfectio inferioris naturæ a perfectione divinæ naturæ derivatur. Sed ad perfectionem naturæ inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suæ bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod ejus similitudinem habet. Sed creatura habet

1. Ex hoc apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus; aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit; quod quidem non potest esse ipse Deus, cum ipse non est materia alicujus rei, nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi. Relinquitur igitur quod Deus, in productione sui effectus, non requirit materiam præjacentem ex qua operetur. (S. c. G., II, c. 16)

similitudinem Dei quantum ad ea quæ ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia hujusmodi, non solum quantum ad ea quæ sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturæ procedunt a Deo per virtutem naturæ divinæ et non per voluntatem.

4. Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. — Sed contra, similitudo naturæ communicari non potest nisi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re subjacet voluntati; unde et in Deo generatio Filii a Patre, quæ est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animæ vegetabiles, quæ naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Doctrina Christiana (lib. I, c. 52, in princ.), quod quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

6. Præterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res volutarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

7. Præterea, necessitas naturæ provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed major est immutabilitas Dei quam naturæ inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

8. Præterea, operatio Dei est ejus essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

9. Præterea, secundum Philosophum (III Ethic., c. 2) voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturæ.

10. Præterea, Deus operatur inquantum est bonus, ut Augustinus dicit (lib. I. de Doctr. Chr., c. 32). Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

11. Præterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet (XI Metaph.), quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V Metaph. Similiter nec necessarium ex suppositione: quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis præsuppositis; Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute: et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

12. Præterea, II ad Timoth., II, 13, dicitur: *Deus fidelis permanet et seipsum negare non potest.* Sed cum ipse sit bonitas, seipsum negaret si

suam bonitam negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet; cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam, suam bonitatem communicando : ergo ex necessitate producit : quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur.

13. Præterea, secundum Augustinum, Patrem generare Filium, est Patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit (in Monologio, c. 52), quod eodem verbo Pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio Filii a Patre sit naturaliter, et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio : nam apud Deum non differt dicere et facere ; cum scriptum sit (Psalm. XXXII, 9) : *Dixit, et facta sunt.*

14. Præterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinæ voluntatis est suæ bonitatis communicatio : propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

15. Præterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium ; et ita ex necessitate producit res.

16. Præterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

17. Præterea, Pater virtute naturæ suæ est principium Filii et Spiritus Sancti, ut Hilarius dicit (in lib. de Synodis, a medio illius). Sed eadem natura quæ est in Patre et Filio, est etiam in Spiritu Sancto. Ergo eadem ratione ipse Spiritus Sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturæ. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Præterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinæ ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

19. Præterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est hujusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

20. Præterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam ; et ita naturaliter creaturæ ab eo procedunt.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (in lib. de Synodis, aliquantulum a med. illius) : *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit;* et ibidem : *Tales sunt creaturæ quales Deus eas esse voluit.* Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

Præterea, Augustinus in XII Confess. (æquivalenter c. 7), ad Deum loquens ait : Duo fecisti, Domine : unum prope te, scilicet angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. *Neutrum tamen est de natura tua :*

quia neutrum est quod tu es. Sed Filius pro tanto naturaliter a Patre procedit, quia eamdem habet naturam quam Pater, ut Augustinus dicit (lib xv, de Trinit., c. 14). Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. — Quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere : alias omnia in universo casu acciderent ; nisi forte diceretur, quod primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate ; posteriores vero creaturæ sunt propter finem ; sicut et Democritus ponebat cælestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II Phys. per hoc quod ea quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura ; sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem ejus quod est ad finem in finem, non potest sibi præstituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere ; quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem et omnia prædicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod præstituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quæ tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis ; et per hunc modum a Philosophis dicitur quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem ; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam Nec est instantia de Filio, quod naturaliter procedit a Patre, cujus generatio creationem præcedit : quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis.

Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quæ est determinate in uno. Cum autem æqualitas ab unitate causetur, inæqualitas vero ex multitudine quæ vario modo se habet (ratione cujus non est aliquid alteri æquale nisi uno modo, inæquale vero secundum multos gradus), natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis activæ, vel receptivæ sive passivæ. Defectus autem passivæ potentiæ Deo non præjudicat, cum ipse materiam non requirat ; nec iterum virtus sua est deficiens sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi æquale, scilicet Filius. Creatura vero, quæ est inæqualis, non naturaliter sed per voluntatem procedit ; sunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inæqualitatis in creaturis

constituendos ; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter præexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est ; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso intelligibiliter præexistunt ; propter quod dicitur (Joan., I, 3) : *Quod factumest, in ipso vita erat.* Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate : voluntas enim est executrix intellectus, et intelligibile voluntatem movet ; et ita oportet quod res creatæ a Deo processerint per voluntatem.

Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum (IX Metaph.), duplex est actio : quædam quæ consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi ; quædam vero quæ egreditur ab agente in patiens extrinsecum, et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere, et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundæ actionis, eo quod, cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primæ actionis quæ non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente ; quod etiam in Deum non cadit : quia actio sensus, licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi Filii præjudicat quæ est naturalis, quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturæ[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis ; sol enim in omnia corpora radios effundit non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod ex perfectione divinæ naturæ est quod virtute naturæ, divinæ ipsius naturæ similitudo creaturis communicetur ; non tamen hæc communicatio fit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Et per hoc patet responsio ad *tertium.*

Ad *quartum* dicendum, quod natura non subjacet voluntati in his quæ sunt intima rei, sed quantum ad ea quæ sunt extra rem, nihil prohibet naturam subjici voluntati ; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subjacet appetitui imperanti ; unde nec est inconveniens, si virtute naturæ divinæ creaturæ producantur in esse secundum arbitrium divinæ voluntatis.

1. [Ex his sequitur non esse necessarium quod creaturæ semper fuerint, ut sic concludit S. Thomas] : Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem, producit creaturas in esse ; nec necessitate vult creaturas esse. Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse. (S. c. G., II, c. 31.)

Ad *quintum* dicendum, quod bonum est proprium objectum voluntatis; unde bonitas Dei inquantum est ab ipso volita et amata, mediante voluntate, est creaturæ causa.

Ad *sextum* dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam ; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

Ad *septimum* dicendum, quod non est ex immobilitate naturæ solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex ejus determinatione ad unum quæ non competit divinæ voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

Ad *octavum* dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit ejus natura vel essentia, effectus tamen creaturæ operationem consequitur, quæ per modum intelligendi consideratur ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

Ad *nonum* dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quæ nata est habere finem ; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

Ad *decimum* dicendum, quod licet Deus operetur inquantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, inquantum est ejus objectum vel finis ; voluntas autem non necessario se habet ad ea quæ sunt ad finem ; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

Ad *undecimum* dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturæ potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quæ non limitatur ad unum.

Ad *duodecimum* dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suæ enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

Ad *decimum tertium* dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturæ naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo Pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso Patre sunt ; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendæ, sed per voluntatem.

Ad *decimum quartum* dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis ; sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult ; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet : quia agit non ex appetitu finis sed ex amore finis.

Ad *decimum quintum* dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bo-

num, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

Ad *decimum sextum* dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est in corp. art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum: non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum; et ideo non oportet quod bona quæ sunt, ab eo procedant per necessitatem.

Ad *decimum septimum* dicendum, quod licet eadem natura sit Patris et Filii et Spiritus sancti, non tamen eumdem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero est ut a Patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit Patri virtute naturæ suæ, conveniat Filio vel Spiritui Sancto.

Ad *decimum octavum* dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinæ principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas, quæ ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturæ, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

Ad *decimum nonum* dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

Ad *vicesimum* dicendum, quod voluntas Dei est ejus essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinæ essentiæ, sed ipsa essentia.

Cfr. S. Th. I, q. XIX, art. 3-4. — S. c. G., II, 23.

§ 7. — Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

(Quodl. V, art. 1)

Videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare. 1. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coæternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

Sed *contra*, Deus nihil scit quod ejus omnipotentiæ præjudicet. Præjudicaret autem ejus omnipotentiæ, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum: quia sic ejus potentia ad illud instans limita-

retur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, præsupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producatur mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur: non quidem quasi in aliquo loco vel tempore præexistente; sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit: sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum; sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere majorem. — Si ergo quæratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit; Dei enim potentia est æterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit[1]. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicæ fidei veritate, quæ habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit; ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret.— Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum prædictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit; id est quod duratio mundi in infinitum ante præcesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit; quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere; et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit: sicut etiam est dare supremum *ubi*, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit[2].

Et sic patet quod quæstio cessat.

Cfr. S. c. G., II, c. 31-37. — S. Th. I, q. XLVI, art. I.

1. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra cælum; per quem modum possumus dicere, et quod altius cælum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem. (De Potent., q. III, art. 14, ad 6.)

2. Tempus est mensura actionum quæ fiunt in tempore. Agens universale, quod Deus est, hujusmodi mensuram quæ tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sic igitur talis est uniuscujusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, et talis est quan-

CAPUT SECUNDUM

DE REBUS MUNDANIS IN COMMUNI

§ 8. — Utrum Deus sit causa exemplaris rerum.

(S. Th. I, q. XLIV, art. 3)

Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. 1. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens; ut ignitum ad ignem. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei. Quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet; sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus; quia particularium non est scientia, nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit (De divin. nom. cap. 5) quod « ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse. »

Sed *contra* est, quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundum quod Augustinus dicit (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 46), sunt « formæ principales quæ divina intelligentia continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Conclusio. — *Cum ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.*

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium

titas temporis, qualem ei Deus dare voluit, ut scilicet tempus, et ea quæ sunt in tempore tunc inciperent, quando Deus ea esse voluit. Quæstio ergo qua quæritur, quare voluntas æterna producit effectum nunc, et non prius, præsupponit tempus præexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quærendum quare nunc, et non prius, sed quare hujus temporis voluit esse mensuram; quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem, vel aliam tempori assignare. Quod quidem et circa quantitatem dimensivam mundi considerari potest. Non enim quæritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit, et non supra, vel subtus, vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum; sed hoc ex divina voluntate provenit, quod talem quantitatem mundo corporali tribueret. (Ad Reginald., I, c. 98.)

rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit; sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas dicimus ideas; id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum ; vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo ; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad *tertium* dicendum, quod licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eumdem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus; non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (De div. nom. c. II), per se vitam esse et per se sapientiam esse quandoque nominat ipsum Deum; quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Cfr. S. Th. I, q. XV. — I Sent., Dist. XXXVI, q. 2. — De Verit., q. III.

§ 9. — Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo.

(S. Th. I, q. XLVII, art. 1)

Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. 1. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus. Ergo cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus; scilicet, divina bonitas. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. 1) quod Deus *distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis.* Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

Conclusio. — *Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.*

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; et hoc vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem; secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. Materiæ vero et agenti simul, distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. — Sed hoc non potest stare propter duo. 1° Quidem, quia etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorem causam reducere. 2° Quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata. — Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ et actus. Sic igitur prima intelligentia inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus cæli quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cæli. Sed hoc non potest stare, propter duo. 1° Quidem, quia creare solius Dei est. Unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. 2° Quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu; quod est impossibile.

Unde dicendum est, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, pro-

duxit multas creaturas et diversas ; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur (Gen. I, 3) : *Dixit Deus : Fiat lux. Et divisit lucem a tenebris*[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una ; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repræsentat exemplar ; quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum quod est divina essentia : et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad *tertium* dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum ; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus ; unde oportuit creaturas multiplicari.

Cfr. S. c. G. II, c. 39-45. — De Potent., q. III, art. 16.

§ 10. — Utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum.

(De Potent., q. IV, art. 1)[2]

Videtur quod creatio materiæ informis non præcesserit duratione creationem rerum. 1. Quia, sicut dicit Augustinus (I sup. Genes. ad litter. c. 15, in princ.), materia informis præcedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non præcedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis non præcedit res formatas duratione, sed solum natura.

1. In rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur ; sicut mixta perfectiora sunt elementis ; et plantæ corporibus mineralibus ; et animalia plantis ; et homines aliis animalibus ; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. (Ibid., art. 2, c.)

2. Multæ objectiones cum suis responsis ablatæ sunt brevitatis causa.

2. Præterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Prover., III, 28: *Nec dicas amico tuo: Vade et revertere; cras dabo tibi.* Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante ejus formationem.

3. Præterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus: quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiæ.

4. Præterea, si materia informis formationem rerum duratione præcessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo jam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliæ; et ita unum elementum erit principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi Naturales posuerunt, dicentes unum tantum elementum esse; quod a Philosopho improbatur (II de Generat. et Corrupt., cap. 2-5). Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum; quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

5. Præterea, secundum hunc ordinem res institutæ sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

6. Præterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formæ mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

7. Præterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum philosophorum; scilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ab invicem distinctas, cum prius fuerint confusæ per amicitiam; et Anaxagoræ, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quæ quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiæ rerum formationem duratione præcederet.

1. Sed *contra* est quod Gregorius exponens illud Eccli., XVIII, 1: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*, dicit (lib. XXXII Moral., cap. IX), quod

omnia sunt simul creata per substantiam materiæ, sed non per speciem formæ; quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiæ quam species formæ inesset. Ergo materia informis duratione præcessit rerum formationem.

2. Præterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem.

3. Præterea, operatio naturæ imitatur inquantum potest operationem Dei, sicut operatio causæ secundæ operationem causæ primæ. Sed naturæ processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfecit; et sic informis materia formationem præcessit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (XII Confessionum), circa hanc quæstionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litteræ, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. - Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est, ne in hac quæstione aliquid falsum asseratur, præcipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit (X Confess.), *obest, si ad ipsam doctrinæ pietatis formam pertinere arbritretur falsum scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tanquam ad fidem pertinens proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super Genes. ad litteram. — Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturæ, quæ creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturæ enim divinæ a Spiritu Sancto traditæ non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacræ Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quæ homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litteræ designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacræ Scripturæ litteræ aptentur, quæ auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus Sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinæ Scripturæ. Unde omnis veritas quæ, salva litteræ circumstantia, potest divinæ Scripturæ aptari, est ejus sensus.

His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacræ Scripturæ diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad præsentem pertinet quæstionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiæ accipientes, quæ signatur in principio Genesis ubi dicitur : *Terra autem erat inanis et vacua.*

Quidam namque intellexerunt, prædictis verbis talem informitatem materiæ significari secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas. Talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus ; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem præcesserit, sed præcessit tantum ordine naturæ, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prior creata. Et hæc fuit opinio Augustini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiæ, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum suæ naturæ complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem præcesserit. Quod quidem si ponatur, ordini sapientiæ artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturæ eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto ; et postea eas ad perfectum adduxit ; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam ; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius, Gregorius et alii sequaces eorum[1]. Quia ergo neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur ; utrumque sustinentes ad utrasque rationes respondeamus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma ; et sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturæ formationem præcedat.

Ad *secundum* dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur : *Cum statim possis dare*, non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed

1. Basilius (II Hom., sup. Hexam.), Ambrosius (I Hexam., c. 8), Chrysostomus (II Hom., in Gen.), Gregorius (XXXII Moral., c. 9).

etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit, ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

Ad *tertium* dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suæ naturæ modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud ; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

Ad *quartum* dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad præsens, quia omni careret forma ; vel quia haberet unam tantum formam, quæ esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium ; vel sub qua continerentur plures formæ virtute, sicut in mixtis accidit : sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formæ mixtorum corporum supervenerant materiæ ; ad quas formæ elementares sunt in potentia ; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi.

Ad *quintum* dicendum, quod confusio quæ in mundo inchoato præcessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem quæ nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi [1].

Et per hoc patet responsio ad *sextum* et ad *septimum*.

Ad ea vero quæ *in contrarium* objiciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est.

Ad quorum *primum* dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinuimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formæ, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem.

Ad *secundum* dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quæ facit ens in actu : actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo. Et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum : quia quod factum est, oporteret esse cum est. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturæ operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit ; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suæ virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere ; et ideo non est simile.

Cfr. S. Th. I, q. LXVI, art. 1. — II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 4.

1. Secundum opinionem sanctorum qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus ; et quod omnes formæ substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productæ sunt. (II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 4, s.)

§ 11. — Utrum omnia sint creata simul et distincta per species.

(II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 2)

Videtur quod omnia sint simul creata, et distincta per species. 1. Primo per hoc quod habetur (Eccli., XVIII, 1): *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.*

2. Præterea, magis distat spiritualis et corporalis creatura, quam duæ corporales. Sed spiritualis et corporalis simul factas esse ponuntur. Ergo multo fortius omnes corporales.

3. Præterea, ut dicitur (Deut. XXXII, 4), *Dei perfecta sunt opera*; nec potest esse ratio quare perfectio ad tempus differretur, quam creatura per se consequi non poterat, nec ab alio nisi a Deo. Cum ergo creaturæ secundum suas perfectiones in species distinguantur, videtur quod a principio sub distinctione specierum creata sint omnia.

4. Præterea, opus creationis divinam potentiam manifestat. Sed potentiam agentis minus demonstrat effectus successive completus quam subito in sua perfectione productus. Ergo videtur quod a principio omnia simul distincta sint.

5. Præterea, constat quod Deus totum opus unius diei in uno momento produxit. Ergo videtur ridiculum dicere, quod in toto die ab operando cessaverit usque ad principium alterius diei, quasi ex opere lassatus. Ergo videtur quod non per successiones dierum creaturæ distinctæ sint, sed a principio creationis.

6. Præterea, partes universi dependent ab invicem, et præcipue inferiores a superioribus. Sed eorum quæ dependent ab invicem, unum non est sine altero. Ergo videtur inconvenienter dici quod primo fuerit aqua et terra, et postmodum stellæ factæ sint.

7. Sed *contra*, Augustinus dicit (super Genes. ad litteram, lib. 2, cap. 5), quod major est hujus Scripturæ auctoritas quæ habetur in principio Genesis, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed ibi scriptum est, per senarium dierum creaturas distinctas esse. Ergo videtur quod ita necessarium sit ponere.

8. Præterea, natura imitatur operationem Creatoris. Sed in operatione naturali est processus de imperfecto ad perfectum. Ergo videtur quod etiam in operatione Creatoris; et ita videtur quod non omnia simul distincta sint in ipso creationis principio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quæ ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quædam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi: in quibus nulli licet aliter opinari; unde Apostolus ad Gal. 1, dicit, quod si Angelus Dei aliter evangelizaverit quam ipse docuerat, anathema sit. Quædam vero per accidens tantum, inquantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu Sancto dictante promulgatam esse: quæ quidem ignorari sine pe-

riculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia: et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult (lib. I sup. Gen., cap. 5, et lib. II de Civit. Dei, cap. 9), in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cælestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere (Joan. v, 17) dicitur: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturæ et doctrinæ. Naturæ, sicut sonus præcedit cantum natura, sed non tempore; et ita quæ naturaliter priora sunt, prius facta memorantur, sicut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, et sic de aliis. Doctrinæ vero ordine, sicut patet in docentibus geometriam: quamvis enim partes figuræ sine ordine temporis figuram constituant, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam: et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur in principio Cæli et Mun. Ita etiam et Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quæ simul facta sunt. — Ambrosius vero (lib. I Hexameron, cap. 7), et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum: et hæc quidem positio et communior, et magis consona videtur litteræ quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens: quod valde observandum docet Augustinus super Genes. ad litt., libro I, cap. 19, ut sic Scripturæ exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et hæc opinio plus mihi placet; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum est, quod secundum Gregorium (lib. XXXII Moral., c. 9) dicuntur omnia simul creata per substantiam materiæ, et non per speciem formæ; vel etiam in sui similitudine, sicut anima rationalis, quæ Angelis similis est, non ex materia propaganda.

Ad *secundum* dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures: et quia materia non præcedit compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturæ responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente; et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem: et ideo ad utrumque ostendendum, voluit Deus ut creatura prius non esset, et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta, et postmodum perfecta.

Ad *quartum* dicendum, quod in creatione non tantum debet ostendi potentiæ virtus; sed etiam sapientiæ ordo, ut quæ prius natura sunt, prius etiam instituantur.

Ad *quintum* dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis.

Ad *sextum* dicendum, quod non est eadem natura rei jam perfectæ, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi completi hoc exigat ut omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse ab ipsa mundi factione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus; et tamen in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur.

Ad *septimum* dicendum, quod auctoritati Scripturæ in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide: quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.

Cfr. S. Th. I. q. LXIX, art. 2; q. LXXI; q. LXXII; q. LXXIV, art. 2. — II Sent., Dist. XII, q. I, art. 3. — De Potent., q. IV, art. 2.

§ 12. — De actione creaturarum

(S. c. G., III, c. 69)

§§ 1. Ponuntur opiniones eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones.

I. — Ex hoc quod Deus est in omnibus rebus, quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem præsente igne. Et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem, neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari; et quia creatio solius Dei actio est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

II. — 1. Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formæ rerum quæ non sunt per se existentes, sed in materia, proveniant ex formis quæ per se sine materia sunt: quasi formæ in materia existentes sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt; et propter hoc Plato (Tim., cap. 10; De republ. et alibi) posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secun-

dum quod eas participant. Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere ; accidentales autem formas esse ponebat quasdam materiæ dispositiones, quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant : in quo a priori stultitia declinabat.

2. Hujus autem signum esse videbatur, quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activæ et passivæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

III. — 1. Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum, nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati : quantitas autem impedit actionem et motum ; cujus signum ponunt, quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus ejus. Unde per hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

2. Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subjectum agenti, et omne agens præter primum quod causat, requirit subjectum inferius se ; nulla autem substantia est inferior corporali : unde videtur quod nullum corpus sit activum.

3. Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente ; unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substentiam corporalem ; sed sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro *Fontis vitæ*, quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiæ spiritualis pertransiens per corpora agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

IV. — Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum : unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

§§ 2. Multifarie probatur creaturas actiones exercere proprias.

Ad præmissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur [1]. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum ; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis ; non ergo

1. Quidam opinantur quod Deus immediate operetur omnia ita quod nihil aliud est causa alicujus rei ; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit sed Deus, nec manus movetur sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed *hæc positio stulta est*, quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit judicium sensus. (II Sent., Dist. 1, q. 1, art. 4, s.)

causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinæ virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item, contra rationem sapientiæ est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus. Repugnat igitur prædicta positio divinæ sapientiæ.

Adhuc, quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud, sicut causa quæ dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo. Ipse est enim actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam, quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

Amplius, perfectio effectus determinat perfectionem causæ. Major enim virtus perfectionem effectuum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatæ perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ. Ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur hæc positio divinæ virtuti.

Item, sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum. Igitur ejus est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. Si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinæ bonitati derogare.

Adhuc, subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona. Simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi. Semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim quæ sunt diversæ secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quædam agunt, et quædam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones.

Amplius, si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectum manifestetur virtus alicujus causæ creatæ. Non enim effectus ostendit virtutem causæ

nisi ratione actionis, quæ a virtute procedens ad effectum terminatur. Naturam autem causæ non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus ejus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habent actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sumuntur.

Item, apparet per inductionem in omnibus, quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separata, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quæ sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item, si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est, quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducatur in generatum.

§§ 3. Solvuntur rationes quæ afferuntur ad oppositum.

I. — Rationes autem quas inducunt facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

II. — 1. Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma; sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ, si qua sit talis. Sic enim agens similem effectum sibi producit.

2. Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates activas et passivas, quæ sunt accidentia, quod non producatur ex actione earum nisi accidens, quia illæ formæ accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quæ simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formæ substantialis; quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit; sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formæ artis; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producantur formæ substantiales in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

III. — 1. Non est autem verum quod quantitas impediat actionem

formæ nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia. Forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia, et magis de forma, sicut ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuit actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit majus, supposita æque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate æque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, cum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

2. Non oportet etiam quod corpus omne careat actione, propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus; quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius, et magis activum, sicut ignis respectu inferiorum corporum; nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim, quod corpus non potest agere ex toto cum sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia, et ex forma, quæ est actus. Agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem. Sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis cælestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subjectum non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit.

3. Non est etiam verum, quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est in potentia tantum, scilicet materia prima. Unde ejus est pati tantum, et non agere. Corpora vero cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum habent formam, quam Aristoteles (in 1 Phys.) nominat divinum quoddam. Et propter hoc secundum quod habent formam, agunt : secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

IV. — Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum; sed, quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est

traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum.

Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

Cfr. S. Th. I, q. CV, art. 5; q. CXV, art. I. — II Sent., Dist. I, q. I, art. 4, s. — De Potent., q. III, art. 7.

§ 13. — De rerum mundarum perfectione

§§ 1. Utrum quamlibet rem potuerit Deus facere meliorem.

(I Ad Hannibald., Dist. XLIV, q. 1, art. 2)

Videtur Deus non possit facere aliquid melius qualibet re quam facit, secundum se considerata. 1. Tanto enim aliquid est melius, quanto Deo propinquius. Sed natura humana in Christo nihil potest Deo esse propinquius; ergo Deus nihil poterit ea facere melius.

2. Præterea, quanto aliquid est purius, tanto est melius: sed Anselmus dicit (in lib. de Concep. Virg.) quod « decuit ut beata Virgo ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligit »; ergo Deus non potest facere ea aliquid melius.

3. Præterea, ut dicitur in lib. de Causis: « Deus æqualiter se habet ad omnia, sed omnia non se habent æqualiter ad ipsum »; tantum ergo unaquæque creatura de Dei bonitate recipit, quantum recipere potest; non ergo potest esse melior quam sit: nihil ergo Deus potest melius facere quam sit.

Sed *contra*, inter quælibet infinite distantia, possunt esse multa media; sed optima creatura distat a Deo in infinitum; ergo possunt esse aliqua media inter creaturam illam et Deum: et ita Deus potest facere aliquid melius omni creatura.

Præterea, quidquid potest facere virtus inferior, potest facere Deus: sed virtus naturalis potest facere aliquid melius quam sit; ergo multo magis Deus.

Solutio. — Respondo dicendum quod duplex est creaturæ bonitas: una accidentalis et alia essentialis: sicut hominis accidentalis bonitas consistit in scientia et virtutibus et aliis hujusmodi: bonitas vero ejus essentialis consistit in hoc quod habet sensum er rationem. Bonitatem ergo accidentalem cujuslibet rei Deus potest facere meliorem, etiam manente re; quia talis bonitas est finita, et eam res secundum suam speciem non requirit. Bonitate vero essentiæ cujuslibet creaturæ, cum sit finita, potest aliquam bonitatem majorem facere; non tamen in eadem re, sed in alia alterius speciei, quia mutatio bonitatis speciem variat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura humana dupliciter potest considerari, secundum Damascenum. Uno modo secundum quod per intellectum separatur a divinitate; et sic secundum ipsam est servilis et defectibilis, inquantum est creatura quædam: unde sic potest Deus facere

aliam creaturam ea meliorem. Alio modo secundum quod est unita divinitati in persona; et sic Deus nihil potest facere melius Christo.

Ad *secundum* dicendum, quod purius dicitur aliquid per recessum a termino, melius per accessum ad terminum. Illud ergo quod omnino recedit ab impuritate culpæ, est ita purum, quod nihil potest esse eo purius: non tamen sequitur quod non possit eo aliquid esse melius, nisi acciperemus puritatem ab omni defectu et imperfectione: sic autem non loquitur Anselmus.

Ad *tertium* dicendum, quod creatura participat divinam bonitatem, secundum mensuram suæ capacitatis, quam ei divina sapientia et voluntas præfixit. Potest autem præfigere majorem: et sic plus de divina bonitate participaret.

Cfr. S. Th., I, q. XXV, art. 6. — I Sent., Dist. XLIV, q. I, art. I.

§§ 2. Utrum Deus aliquod potuerit facere universum melius.
(I Ad Hannib., Dist. XLIV, q. 1, art. 1)

Videtur quod Deus non potuerit universum facere melius. 1. Optimo enim nihil potest esse melius: sed universum est optimum, ut patet per illud quod dicitur (Gen. I): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* ergo universo non potest esse melius.

2. Præterea, omne quod est communicabile creaturæ est ei communicatum. Cum enim bonitas Dei infinita sit, ad eum pertinet, ut communicet se quantumcumque potest: sed ex hoc universum est bonum, quod consistit ex creaturis divinam bonitatem participantibus; ergo universum melius esse non potest.

3. Præterea, omni agenti propter finem, finis est ratio faciendi et non faciendi: sed Deus agit propter finem, qui est sua bonitas, quæ non potest esse ratio non faciendi universum in meliori bonitate, si melius esse posset; ergo Deus non potuit universum melius facere.

Sed *contra*, omni finito Deus potest facere majus, cum sua potentia sit infinita: sed bonitas universi est finita, alias æquaretur bonitati factoris, quod est impossibile; ergo Deus potest facere majorem bonitatem quam sit bonitas universi.

Præterea, Hugo de S. Victore dicit, quod potentiam divinam non adæquat opus. Sed universum est opus Dei; ergo potentia Dei excedit totum universum: et sic potest aliquid aliud melius de toto universo facere.

Solutio. — Respondo, dicendum quod contra rationem facti est, ut sit æquale factori: ratione cujus Deus non potest facere aliquid æquale sibi ipsi. Ergo universum, quod est a Deo factum, non participat bonitatem divinam perfecte, sed secundum aliquem modum et mensuram determinatam. Possumus ergo de universo loqui dupliciter. — Uno modo absolute: et sic Deus potest aliquid facere melius toto universo: quia et ordo ejus ad Deum esset melior, quanto perfectius divinam bonitatem participaret; et ordo rerum ad invicem, quanto res essent meliores. In hoc enim duplici ordine bonum universi consistit. — Alio modo per respectum ad modum participandi divinam bonitatem, qui est universo a

Deo præfixus : et sic universum melius esse non potest ordinatum, supposita scilicet mensura divinitus fixa; et secundum hunc modum dicitur universum esse optimum, vel Deus fecisse omnia valde bona.

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod multa sunt communicabilia creaturæ quæ non sunt communicata : et tamen Deus infinita bonitate creaturis communicat bona sua. Communicat enim eis, secundum quod ratio sapientiæ exigit, secundum respectum ad modum quem divina bonitas præfixit.

Ad *tertium* dicendum, quod licet absolute loquendo divina voluntas non possit esse ratio quare universum non fiat melius ; tamen potest esse ratio ejus, si præsupponatur modus a voluntate divina præfixus. Hoc enim divinæ competit voluntati ut illud sit in rebus quod divina sapientia et voluntas determinat.

Cfr. S. Th. I, q. XXV, art. 6 ad 3.

§§ 3. Utrum Deus potuerit facere universum melius.
(I Sent., Dist. XLIV, q. 1, art. 2)

Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit. 1. Etenim secundum Augustinum (in Enchir., c. 10), sunt bona quæ condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.

2. Præterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.

3. Præterea, secundum Dionysium (De div. nom., c. 4), bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quædam participant plures de bonitatibus divinis quam aliæ, sicut ea quæ vivunt præferuntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinæ creaturæ communicabiles, creaturis aliquibus communicatæ sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

4. Præterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est : unde et malum definitur ab Augustino (ibid. c. 11, et lib. LXXXIII quæst., q. 6, et lib. De nat. boni, c. 4) per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

5. Sed *contra*, secundum Philosophum (paulo ante fin. III Topicorum), albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

6. Præterea, si majori æquale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quælibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (in xi Metaph.), bonum universi consistit in duplici ordine ; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus : sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria ; et hic ordo est præcipuus, propter quem est primus ordo.

Accipiendo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. — Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multæ aliæ species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit ; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset : sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem ; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum ; et hæc additio bonitatis esset per modum quantitatis discretæ. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquæ partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis ; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordæ meliorantur, fit dulcior harmonia ; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Hæc autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic potest esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo ; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eædem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex prædictis patet. — Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretæ, nisi fieret additio in partibus universi ; quia in universo nihil est inordinatum : sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem : quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem esentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliæ partes et aliud universum.

Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis ; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest : vel quantum ad ipsum ordinem ; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinæ bonitatis magis consequerentur, quæ est omnium finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium ; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.

Ad *secundum* dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quæ modo universum dicitur : in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

Ad *tertium* dicendum, quod participandi eamdem perfectionem divinam sunt multi modi; sicut sapientiæ divinæ participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quæ sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturæ communicabiles, sint creaturæ communicatæ, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatæ, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

Ad *quintum* dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantæ bonitatis quantæ hoc universum: quia non essent tot bonæ naturæ in illo sicut in isto, in quo sunt quædam naturæ bonæ quibus non adjungitur malum, et quædam quibus adjungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

Ad *sextum* dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum : et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliæ res, quam ubi essent Angeli tantum : quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

§ 14. — De miraculorum possibilitate

§§ 1. Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.
(S. Th. I, q. CV, art. 6)

Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. 1. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXVI, cap. 3, ante med.): « Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit. » Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est a Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XXVI, loc. cit.), quod « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ. »

Conclusio. — *Prout ordo rerum dependet a prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere: prout vero dependet a qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.*

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus: sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit (loc. sup. cit.), quod « Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab ea sed ut moveatur deorsum; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter modum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum. Est enim ex impressione cælestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit (loc. cit.), quod « id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ [1] ».

Ad *secundum* dicendum, quod ordo justitiæ est secundum relationem

1. Cum Deus sit primum agens, omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta, ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam, cum res creatæ moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutæ sunt ut ei deserviant. (S. c. G. III, c. 100.)

ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ; et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

Cfr. S. c. G., III, c. 99-100.

§§ 2. Utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales vel contra cursum naturæ. (De Potent., q. VI, art. 1)

Quæstio est de miraculis; utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ. 1. Et videtur quod non : quia in Glossa Ad Rom., cap. XI (ordinaria, ibi : *Contra naturam insertus es)*, dicitur : *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit.*

2. Præterea, alia Glossa dicit ibidem : *Contra legem naturæ tam Deus facere non potest quam contra seipsum.* Contra seipsum autem nullo modo facere potest : quia *seipsum negare non potest*, ut dicitur II Ad Tim., cap. XIII. Ergo nec contra naturæ ordinem, qui est lex naturæ, Deus facere potest.

3. Præterea, sicut ordo humanæ justitiæ derivatur a divina justitia, ita ordo naturæ derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quæ disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap., cap. VIII. Sed contra ordinem humanæ justitiæ Deus facere non potest; sic enim esset causa peccati, quod solum ordini justitiæ repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia quam ejus justitia, videtur quod nec contra ordinem naturæ facere possit.

4. Præterea, quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturæ cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura præter rationes seminales naturæ inditas. Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturæ facere. Probatio mediæ. Augustinus enim dicit (in III de Trin., cap. XI et XII), quod visibiles apparitiones patribus exhibitæ sunt mediante ministerio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut (in eodem lib., cap. IV) ipse dicit; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditæ, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus ; et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturæ.

5. Præterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera ; quia cum hoc sit contra rationem entis inquantum est ens, est etiam contra rationem creaturæ ; prima namque rerum creatarum est esse, ut dicitur in libro de Causis (prop. 4). Prædictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resolvuntur, oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod ejus oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, sint impossibilia in natura, sicut cæcum

fieri videntem, et mortuum fieri viventem ; in hujusmodi oppositum dicti principii includetur. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, Deus facere non potest.

6. Præterea, quædam Glossa dicit (Ephes., c. III), quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis ; mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

7. Præterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

8. Præterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum (de Nat. Boni, cap. IV), est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi.

9. Præterea, (Genes., II, 2) dicitur, quod *Deus die septimo cessavit ab opere quod patrarat ;* et hoc ideo, secundum Glossam ordin., quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturæ. Unde Augustinus dicit (II super Genes. ad litt., parum a princ.), quod in operibus sex dierum non quæritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturæ cursum.

10. Præterea, secundum Philosophum (in VII Metaph.), natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum ; quia, ut dicitur (Rom., c. XIII, 1): *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

11. Præterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non prædicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturæ Deus facere potest.

12. Præterea, totus naturæ cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Joan., cap. I : *Quod factum est in ipso vita erat.* Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

13. Præterea, Philosophus dicit (in II Phys.) quod, sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturæ. Ergo nihil fit contra naturæ cursum.

14. Præterea, Anselmus dicit (lib. I: *Cur Deus homo*, cap. XX), quod minimum inconveniens Deo est impossibile. Inconveniens autem est quod cursus naturæ mutetur, conveniens est autem quod servetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturæ faceret.

15. Præterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad

impossibile. Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturæ; quia hoc est impossibile in natura.

16. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens: quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam Philosophus (in VI Ethic., cap. II). Ergo nec quæ sunt contra cursum naturæ, quæ sunt impossibilia per se, ut cæcum videre, facere Deus potest.

17. Præterea, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. I), violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta: et sic non erunt permanentia; quod videtur inconveniens; nam cæcis illuminatis divinitus permanet visus.

18. Præterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem activa; oportet quod ad illa sola potentia passiva inveniatur in natura ad quæ invenitur potentia activa naturalis; hoc enim est ejusdem generis. Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ non invenitur aliqua potentia activa naturalis; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, fieri non possunt propter defectum creaturæ, etsi non propter defectum divinæ potentiæ.

19. Præterea, quidquid Deus aliquando facit, non esset inconveniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconveniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus; quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconveniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturæ. Ergo Deus nihil facit contra cursum naturæ.

20. Præterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale, ea manente; sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quæ ad hujusmodi effectum habet essentialem ordinem; sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

21. Præterea, inconveniens est ut majus bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est majus quam aliquod bonum particulare cujuscumque; unde Augustinus dicit (Ench. c. X), quod Deus fecit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconveniens est quod propter salutem alicujus hominis vel alicujus gentis, Deus mutet cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum ejus consistit. Nunquam ergo Deus facit contra cursum naturæ.

Sed *contra*, a privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur (Matth., XI, 5):

Cæci vident, surdi audiunt, etc. Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

Præterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura. Ergo non limitatur ejus potentia secundum potentiam naturæ; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari præter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis; et operando præter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine; vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturæ. Cujus veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quæ huic veritati adversari videntur: quæ quidem sunt tria.

Primum est quorumdam antiquorum philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quæ sit eis causa essendi; etsi posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicujus motus in eis, ut segregationis. Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formæ, quæ sunt naturalium actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturæ qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed hæc positio est falsa; quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis; sicut summe calidum est causa caliditatis omnibus aliis. Ostensum est enim quod nihil potest esse nisi a Deo.

Secundum autem quod prædictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum philosophorum qui dixerunt Deum esse causam omnium entium per ejus intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem inquantum cognoscit seipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus; non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Et secundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem; quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturæ. Sed ista positio est falsa; nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cujuslibet causati, inquantum nihil esse potest quod eum non imitetur; unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat.

Tertium quod posset prædictam veritatem impedire est positio quorumdam philosophorum, qui dixerunt Deum ex necessitate naturæ res agere; et sic oportet quod ejus operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum; nam supra omne quod ex necessitate naturæ agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum de-

terminet; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturæ agat.

His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturæ; sequitur quod potest præter cursum naturæ aliquid agere in particularibus effectibus: vel quantum ad esse; inquantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriæ; aut huic materiæ, sicut visum in cæco: vel quantum ad operationem; inquantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natæ sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Dan., III, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Jordanis, Josue, v.

Ad *primum* ergo dicendum, quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem hujus ignis est; unde Philosophus dicit (in II Cæli et Mundi), quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causæ ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est cælum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem cælestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem. Sicut autem cælum est causa universalis respectu inferiorum corporum; ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cujus etiam ipsum cælum est causa particularis. Nihil enim prohibet unam et eamdem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in prædicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiæ. Sicut ergo per virtutem cæli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem quæ est ex virtute cæli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quæ consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in Glossa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subjungitur, quia *hoc est unicuique natura quod Deus facit.*

Et ex hoc etiam patet responsio ad *secundum;* nam in illa Glossa loquitur Augustinus de summa lege naturæ quæ attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturæ ad aliam, quod est quasi naturæ particularis respectu ipsius; non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad seipsum. Justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem justitiæ Deus

facere non potest. Cursus autem naturæ est secundum ordinem unius creaturæ ad aliam; et ideo contra cursum naturæ Deus facere potest.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Deus potest facere præter causas naturales effectus in rebus corporalibus; ita potest facere præter ministerium Angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi præter utrumque. Nam præter causas naturales facit ut homo effectum quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem Angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinæ potentiæ considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod præter ministerium Angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

Ad *quintum* dicendum, quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; ita non potest facere ea quæ sunt impossibilia in natura, inquantum prædictum impossibile in se claudunt; sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitæ; unde Deus hoc non facit, sed quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit: et eadem ratio est de aliis quæ sunt impossibilia naturæ, quæ facere potest.

Ad *sextum* dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab æterno prævidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturæ cursum, ut tamen præordinaretur in æterna sua voluntate quod præter cursum istum quandoque facturus erat.

Ad *septimum* dicendum, quod Deus faciendo præter cursum naturæ, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicujus particularis causæ ad suum effectum.

Ad *octavum* dicendum, quod malum pœnæ est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cujuslibet defectus naturalis: sed malum culpæ est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpæ, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo hujusmodi mali Deus causa esse non potest: contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

Ad *nonum* dicendum, quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis præexistentibus, quæ aliquo modo in operibus sex dierum præextiterunt. Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum præcesserunt; licet tunc oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturæ, quando natura instituebatur.

Ad *decimum* dicendum, quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

Ad *undecimum* dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et

hujusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam ; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quæ sunt inferioribus agentibus impossibilia.

Ad *duodecimum* dicendum, quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione ; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturæ ; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturæ, possit facere contra suam artem : nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

Ad *decimum tertium* dicendum, quod Philosophus loquitur de his quæ in natura aguntur : ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

Ad *decimum quartum* dicendum, quod cursum naturæ servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus ; unde si ordo divinæ providentiæ habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

Ad *decimum quintum* dicendum, quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter ; unde Deus non potest scire aliquod falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile quod simpliciter est impossibile : et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

Ad *decimum sextum* dicendum, quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se : unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale : sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est major albedine parietis : similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se, præteritum non fuisse ; quod contradictionem implicat : unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

Ad *decimum septimum* dicendum, quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores : et inde est quod illa quæ fiunt in corporibus inferioribus ex impressione cælestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunæ. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

Ad *decimum octavum* dicendum, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum : unde natura potest aliquid facere ex elementis commixtis, quod ars facere non potest ; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quæ inferior potentia facere non potest : et ista vocatur potentia obedientiæ, secundum quod quælibet creatura Creatori obedit.

Ad *decimum nonum* dicendum, quod ordinatio cujuslibet rei creatæ ad

suam operationem est a Deo ; unde si ex divina providentia præter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens.

Ad *vicesimum* dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum præter actionem causæ naturalis, non tamen tollit ordinem causæ ad suum effectum ; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

Ad *vicesimum primum* dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturæ, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturæ aliquid fiat ad salutem hominis, quæ consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

CAPUT TERTIUM

DE MUNDI FINE ET GUBERNATIONE

§ 15. — Utrum Deus sit causa finalis omnium.

(S. Th. I, q XLIV, art. 4)

Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. 1. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur (Physic. lib. II), quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt; quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius : quod est impossibile.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4) : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Conclusio. — *Cum Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.*

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquantum hujusmodi ; sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiun-

tur, quæ sunt agentia imperfecta. Et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis; quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante; cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad *quartum* dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris, et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso; sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

Cfr. S. c. G., III, 17-18. — II Sent., Dist. I, q. 2, art. 2. — II Ad Hannib., Dist. I, q. 2, art. 1.

§ 16. — Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

(S. Th. I, q. LXV, art. 2)

Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem.

1. Dicitur enim (Sap. I, 14) : *Creavit Deus ut essent omnia.* Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam, est inæqualitas a Deo non creata. Sed inæqualitas a Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiri-

tualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4) : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Conclusio. — *Visibilia omnia et corporalia sunt effective a Deo producta ; non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam.*

Respondeo dicendum quod Origenes posuit (Periarch. lib. II, cap I et 9) quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales : quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes ; quædam vero aversæ a Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo. Quæ quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ, narrata productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit (Gen. I) : *Vidit Deus quod hoc esset bonum ;* quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum ; sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. — Unde, hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primo quidem, quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum : secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem ; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor : tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam ; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum ; puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores ; sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem [1]. Singulæ autem creaturæ

1. Alicujus rei finis dicitur dupliciter. Uno modo principalis, ad quem res principaliter ordinatur ; et talis rerum finis est divina bonitas. Alio modo secundarius, per quem res principalem finem consequitur ; et hoc modo finis omnium creaturarum est homo. — Creaturæ vero inferiores ordinantur ad Deum dupliciter. Uno modo, inquantum ex suis operationibus aliquod commodum homini acquiritur. Alio modo, inquantum per operationem suam, homo ex cognitione creaturarum in Dei cognitionem adducitur. (II Ad Hannib., Dist. I, q. 2, art. 2.)

sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem ; inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo. Justum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur ; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

Cfr. S. c. G., III, c. 19-21. — II Sent., Dist. I, q. 2, art. 3. — II Ad Hannib., Dist. I, q. 2, art. 2.

§ 17. — Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

(S. Th. I, q. CIII, art. 1)

Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. 1. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

3. Præterea, eorum est proprie gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XIV, 3) : *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia ;* et Boetius dicit (De consolat. lib. III, m. 9) :

O qui perpetua mundum ratione gubernas...

Conclusio. — *Cum omnia, quæ sunt in mundo, certos et determinatos fines consequantur, a divina sapientia regantur necesse est.*

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus: primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut a Cleanthe dictum Tullius introducit (De Natura Deorum, lib. II, c. 5). — Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem: alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad *secundum* dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur.

Ad *tertium* dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in mottu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

Cfr. S. c. G., III, c. 64. — De Verit., q. V, art. 2.

§ 18. — Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

(S. Th. I, q. CIII, art. 2)

Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. 1. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re; sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethc. lib. I, cap. I), quod « finium quidam sunt operationes, quidam opera, » id est, operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, in princ.). Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. XVI, 4): *Universa propter se operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Conclusio. — *Cum principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.*

Respondeo dicendum quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est, quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo[1].

1. Effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter: uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, seddomus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad *tertium* dicendum, quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur (Metaph. lib. XII, cap. ultim.)

Cfr. S. c. G., III, c. 17. — 21.

§ 19. — Utrum mundus gubernetur ab uno.

(S. Th. I, q. CIII, art. 3)

Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. 1. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingentia, quædam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis; quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles. (Ibid., art. 4).

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est duos esse simul quam unum*, ut dicitur (Eccles. IV, 9). Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed *contra* est quod unum Deum et unum Dominum confitemur, secundum illud Apostoli (I. Cor. VIII, 6) : *Nobis est unus Deus pater... et Dominus unus ;* quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum ; et Dei nomen ex providentia sumitur. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Conclusio. — *Cum finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gabernari.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat (De consol. lib. III, prosa 11), per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti ; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit (Metaph. lib. XII, in fin.) : Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum : unus ergo princeps[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, non ex diversitate gubernantium.

Ad *secundum* dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi

Ad *tertium* dicendum, quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum ; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

Cfr. XII Metaph., l. 9.

1. Hæc ultima verba sunt ex Homeri carmine mutuata (Iliad., lib. II, v. 204) :
Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

SECTIO SECUNDA

COSMOLOGIA SPECIALIS

SEU

DE VARIIS ENTIBUS MUNDANIS

CAPUT PRIMUM

DE CORPORIBUS MINERALIBUS

ART. I. — DE SUBSTANTIALI CONSTITUTIONE CORPORUM MINERALIUM SIMPLICIUM

§ 20. — Exponitur systema Aristotelicum de materia et forma substantiali.

§§ 1. Notio materiæ primæ.

1. *Traditur definitio materiæ ab Aristotele posita.* — Materia in se non potest sufficienter cognosci, nisi per motum. [Definitur igitur materia[1] : « *primum cujusque rei subjectum, ex quo insito aliquid fit non secundum accidens ; et si corrumpatur, in hoc abibit ultimum* ».]

Secundum se, idest secundum sui essentiam considerata nullatenus est[2] « *neque quid* » idest neque substantia, « *neque qualitas, nequealiquid aliorum generum, quibus ens dividitur vel determinatur* ». — Et hoc præcipue apparet motu. Oportet enim subjectum mutationis et motus alterum esse ab utroque terminorum motus. Unde cum materia sit primum subjectum substans non solum motibus qui fiunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus quæ sunt secundum substantiam, oportet quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus quæ sunt termini generationis et corruptionis ; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. (In VII lib. Metaphys., lect. 2.)

1. Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός· εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον. (I Phys., c. IX, n. 4.)

2. Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. (VI Metaph., c. III, n. 4.)

2. *Materia ex se est ens in potentia pura, seu substantia potentialis.* — Materia secundum id quod est, est ens in potentia [1]. — Materia prima est pura potentia, sicut Deus est actus purus : corpus autem componitur ex materia et actu [2]. — Materia est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse [3]. — Actus et potentia dividunt quodlibet genus entium. Unde sicut potentia ad qualitatem non est aliquid extra genus qualitatis, ita potentia ad esse substantiale non est aliquid extra genus substantiæ. Non igitur potentia materiæ est aliqua proprietas addita super essentiam ejus, sed materia secundum suam essentiam est potentia ad esse substantiale [4]. — Materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiæ totius [5]. — Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam [6].

Materia prima non potest sciri per seipsam; cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam : materia autem prima consideratur subjecta omni formæ. Sed scitur per analogiam, id est secundum proportionem. Sicut enim cognoscimus quod lignum est aliquid præter formam scamni et lecti, quia quandoque est sub una forma, quandoque sub alia : ita, illud quod est aliquid præter formam aquæ et præter formam aeris, se habet ad ipsas substantias naturales, sicut se habet æs ad statuam, et lignum ad lectum, et quodlibet materiale et informe ad formam; et hoc dicimus esse materiam primam. Hoc est igitur unum pricipium naturæ quod non sic unum est sicut hoc aliquid, hoc est, sicut aliquod individuum demonstratum, ita quod habeat formam et unitatem in actu: sed dicitur ens et unum inquantum est in potentia ad formam. — Aliud principium autem est ratio vel forma [7].

§§ 2. Formæ substantialis notio.

1. *Distinguitur forma [8] substantialis a forma accidentali.* — Quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est: illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse : scilicet esse essentiale, sive esse substantiale rei, ut hominem esse ; et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album ; et hoc est esse secundum quid. Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia : sed proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima ; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur subjectum. — Sicut autem omne quod est in potentia, potest dici materia, ita omne a quo habet

1. S. Th. I, q. LXVI, art. 1, ad 3.
2. S. Th. I, q. CXV, art. 1, ad. 2.
3. S. c. G., V, c. 20, n. 3.
4. I Phys., l. 14.
5. De Verit., q. III, art. 5, ad 2.
6. Quodl. IX, art. 6, ad 3.
7. I Phys., l. 12. Cfr. II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 4, s. — VII Metaph., l. 2.
8. Nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum : secundo autem exinde fuit translatum ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis. Forma est actus primus. (De Potent., q. 1, art. 1, c.)

aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma: et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus. Quod autem facit actu esse substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. (Opusc. De Princip. natur., init.)

2. *Forma est actus materiæ.* — Et sic quidem substantia dividitur, Materia quidem est, quæ secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma autem est, secundum quam jam est hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est, quæ est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiæ compositæ in rebus materialibus. Nam substantiæ separatæ, quamvis non sint compositæ ex materia et forma, sunt tamen hoc aliquid, cum sint subsistentes in actu et completæ in natura sua. Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. — Est ergo differentia inter materiam et formam quod materia est ens in potentia, forma autem est ἐντελέχεια, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu. (II De Anim., l. 1.)

[Propterea, sicut dicit Philosophus [1], forma est « ratio ipsius quod quid erat esse »; id est quidditatis cujusque rei:] per hanc enim scimus de unoquoque quid est. Causa enim formalis comparatur dupliciter ad rem: uno modo sicut forma intrinseca rei; et hæc dicitur species: alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma. Per quem modum ponebat Plato ideas esse formas. (V Metaph., l. 2)

§§ 3. Materiæ et formæ unio substantialis.

1. *Per formam compositum habet actum et esse.* — Forma nihil aliud est quam actus materiæ [2]. — Esse secundum se competit formæ: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam [3]. — Forma est prior materia; materia enim est ens in potentia, et forma est actus ejus. Actus autem naturaliter prior est potentia. Et quia materia non fit ens actu nisi per formam, inde oportet quod forma sit magis ens quam materia [4].

Forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectnm enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus sujecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto [5].

1. Ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι. (II Phys., c. III, n. 2; IV Metaph., c. 2, n. 1.)
2. S. Th. I, q. CV, art. 1, c.
3. I S. Th. I, q. L, art. 5, c.
4. VII Metaph., l. 2.
5. S. Th. I, q. LXXVII, art. 6, c.

Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur, quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma: principium autem dico non effectivum, sed formale quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non convenit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans [1].

2. *Per formam compositum habet suam unitatem.* — Unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens : unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam, unde et unumquodque per suam formam habet unitatem [2].

Sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma, est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ, ut actus ejus [3].

3. *Per formam compositum habet suam naturam et speciem.* — Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem [4].

Forma constituit ipsam naturam rei in his quæ sunt composita ex materia et forma [5]. — Materia [vero] per formam contrahitur ad determinatam speciem [6].

Diversitas specierum est secundum formam [7].

Finitur materia per formam, inquantum materia quæ est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam ; et forma per materiam, inquantum forma speciei, quæ nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum [8].

4. *Per formam compositum habet suam potentiam operativam.* — Opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente ; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa; sed forma quæ est terminans potentiam materiæ principium actionis dicitur [9].

Agere non est nisi rei per se subsistentis; et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiæ, sed ratione formæ, quæ est actus et actionis principium [10].

Illud in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima: unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, quum sint composita ex materia et forma, secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur [11].

1. S. c. G., II, c. 68.
2. Quodl. VI, art. 1, c.
3. S. Th. I, q. LXXVI, art. 7, c.
4. I Sent., Dist. VIII, q. 5, art. 2, s.
5. S. Th. I, q. XIII, art. 1, c.
6. S. Th. I, q. XLIV, art. 2, c.
7. S. Th. I-II, q. LIV, art. 1, ad. 1.
8. Quodl. III, art. 3, c.
9. I Sent., Dist. XLV, q. 1, art. 3, s.
10. IV Sent., Dist. XII, q. 1, art. 2, s. 1.
11. S. c. G., III, c. 69, n. 8.

§ 21. — Ex materia et forma substantialiter unitis corpus minerale constituitur.

§§ 1. Transmutatio substantialis ab alteratione distinguitur. (I De Gener. et Corrup., l. 10)

Alteratio est secundum passiones alicujus permanentis : et hoc idem accidit in aliis mutationibus, quæ fiunt secundum accidentia, quæ adveniunt subjecto existenti in actu. Quando ergo est transmutatio de contrario in contrarium secundum quantitatem, puta de magno in parvum, aut e converso, est augmentum et diminutio ejusdem subjecti permanentis, eo quod quantitas advenit subjecto existenti in actu. Quando autem est transmutatio secundum contrarietatem loci, puta sursum aut deorsum, est latio, idest motus localis ejusdem corporis permanentis, eo quod esse ubi advenit corpori actu existenti. Quando vero est transmutatio secundum contrarietatem in passionibus, idest passibilibus qualitatis principaliter, et in aliis qualitatibus ex consequenti, tunc est alteratio ejusdem permanentis : quia etiam qualitas advenit subjecto actu existenti. Quando vero nihil manet actu existens, cujus alterum quod transmutatur sit passio et accidens quodcumque, sic est universaliter generatio et corruptio : eo quod forma substantialis, secundum quam est generatio et corruptio, non advenit in subjecto actu existenti.

§§ 2. Ex transmutatione substantiali corporum mineralium probatur sententia Peripatetica. (VIII Metaph., l. 1)

Necesse est in substantiis sensibilibus ponere materiam quasi substantiam et subjectum. In omni enim mutatione oportet esse subjectum commune terminis mutationis in contrariis mutationibus ; sicut in mutatione secundum locum est aliquod commune subjectum, quod nunc est hic, et iterum alibi. Et in augmento est aliquod subjectum commune, quod nunc habet tantam quantitatem, et iterum minorem, quantum ad decrementum, et majorem quantum ad augmentum. Et in alteratione est aliquod subjectum, quod nunc est sanum, et nunc infirmum. Cum igitur sit quædam mutatio secundum substantiam, scilicet generatio et corruptio : oportet esse aliquod commune subjectum, quod subjiciatur contrariis mutationibus secundum generationem et corruptionem ; et hoc positis terminis, qui sunt forma et privatio ; ita scilicet quod quandoque sit subjectum privationis illius formæ. Ex hac autem Aristotelis ratione apparet, quod generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiæ primæ. Si enim materia prima de se haberet aliquam formam propriam, per eam esset aliquid actu. Et sic, cum superinduceretur alia forma, non simpliciter materia per eam esset, sed fieret hoc vel illud ens. Et sic esset generatio secundum quid et non simpliciter. Unde omnes ponentes primum subjectum esse aliquod cor-

pus, ut aerem et aquam, posuerunt generationem idem esse quod alterationem. Patet autem ex hac ratione qualiter accipiendus sit intellectus materiæ primæ ; quia ita se habet ad omnes formas et privationes, sicut se habet subjectum alterabile ad qualitates contrarias.

Cfr. II De Gener. et Corrup., 1-7.

§§ 3. Tria principia ad generationem substantialem necessaria.

(I Phys., l. 11-12)

1. Si quis voluerit considerare in omnibus quæ fiunt secundum naturam, hoc accipiet, quod semper oportet subjici aliquid, cui attribuitur fieri. Et illud, licet sit unum numero vel subjecto, tamen specie vel ratione non est idem. Cum enim attribuitur homini quod fiat musicus, homo quidem est unum subjecto, sed duo ratione : non enim est idem homo secundum rationem, et non musicus.

2. Etenim in subjecto, cui attribuitur fieri, est aliquid quod permanet, et aliquid quod non permanet : quia id quod non est oppositum termino factionis, permanet : homo enim permanet, quando fit musicus : sed non musicum non permanet, neque compositum, ut homo non musicus. Et ex hoc apparet, quod homo et non musicus non sunt idem ratione, cum unum permaneat, et aliud non.

3. Ostendit autem Aristoteles quod in omni factione naturali oporteat esse subjectum : et hoc quidem probat per inductionem ex eis quæ fiunt. Dicit ergo, quod cum fieri dicatur multipliciter, fieri simpliciter est solum fieri substantiarum, sed alia dicuntur fieri secundum quid. Et hoc ideo, quia fieri importat initium essendi : ad hoc ergo quod aliquid fiat simpliciter, requiritur quod prius non fuerit simpliciter : quod accidit in iis quæ substantialiter fiunt : quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere ipsum non fuisse. Cum autem homo fiat albus, non est verum dicere quod prius non fuit, sed quod prius non fuerit talis. In iis igitur quæ fiunt secundum quid, manifestum est quod indigent subjecto : nam quantitas et qualitas, et alia accidentia, quorum est fieri secundum quid, non possunt esse sine subjecto. Solius enim substantiæ est non inesse subjecto. Sed etiam in substantiis, si quis considerat, manifestum est quod fiunt ex subjecto.

4. — Et, cum in qualibet factione sit id ad quod terminatur fieri, et id cui attribuitur fieri, quod est duplex, scilicet subjectum et oppositum ; manifestum est quod in quolibet fieri sunt tria : scilicet subjectum, et terminus factionis, et oppositum ejus. Sicut, cum homo fit musicus, oppositum est non musicum, et subjectum est homo, et musicus est terminus factionis. Et similiter infiguratio et informitas et inordinatio sunt opposita : sed æs et aurum et lapides sunt subjecta in artificialibus.

5. Duo sunt principia per se, tertium per accidens. — Illa enim dicuntur esse principia et causæ rerum naturalium, ex quibus sunt et fiunt per se, et non secundum accidens. Sed omne quod fit, est et fit ex subjecto et forma : ergo subjectum et forma sunt per se causæ et principia omnis

ejus quod fit secundum naturam. Quod autem id quod fit secundum naturam, fit ex subjecto et forma, probat hoc modo. Ea, in quæ resolvitur definitio alicujus rei sunt componentia rem illam; quia unumquodque resolvitur in ea ex quibus componitur. Sed ratio ejus quod fit secundum naturam, resolvitur in subjectum et formam: nam ratio hominis musici resolvitur in rationem hominis, et in rationem musici: si quis enim velit definire hominem musicum, oportet quod assignet definitionem hominis et musici: ergo id quod fit secundum naturam, est et fit ex subjecto et forma. Per se ergo principia omnia quæ fiunt secundum naturam, sunt subjectum et forma. — Addit Aristoteles tertium principium per accidens: et dicit quod licet subjectum sit unum numero, tamen specie et ratione duo, ut supra dictum est. Est enim ibi considerare ipsum subjectum quod est aliquid positive, ex quo fit aliquid per se et non per accidens, ut hoc quod est homo et aurum: et est ibi considerare id quod accidit ei, scilicet contrarietatem et privationem, ut immusicum et infiguratum. Sic igitur forma et subjectum sunt principia per se ejus quod fit secundum naturam; sed privatio vel contrarium est principium per accidens, inquantum accidit subjecto; sicut dicimus quod ædificator est causa activa domus per se, sed musicus est causa activa domus per accidens, inquantum accidit ædificatori esse musicum. Et sic homo est causa per se, ut subjectum hominis musici; sed non musicus est causa et principium ejus per accidens. Materia quidem nunquam est sine privatione; quia, quando habet unam formam, est cum privatione alterius formæ; et sic privatio formæ oppositæ est principium per accidens in essendo. Patet ergo secundum intentionem Aristotelis quod privatio, quæ ponitur principium naturæ per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam vel inchoatio formæ, vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formæ, vel contrarium formæ, quod subjecto accidit.

Cfr. VIII Metaph., l. 1-4. — I. Phys., l. 10-14. — Opusc. De princ. natur. — Opusc. De natur. mater.

§ 22. — Formæ substantiales immediate uniuntur materiæ primæ.

§§ 1. Non datur communis forma corporeitatis præter formam specificam cujusque mineralis.

(S. Th. I, q. LXVI, art. 1)

Impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu; quod implicat contra-

dictionem. Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu ; puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis. Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis [1].

Cfr. II Sent., Dist. XII, q. 1, art. 4. — De Spir. Creat., art. 1, ad 9. — Quodl. III, art. 1.

§§ 2. Formæ elementaribus formis superiores ipsæ uniuntur immediate materiæ primæ. (De Anim, art. 9, c)

Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus ; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter ; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid; puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adveniat materiæ jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. — Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis ; aliæ vero omnes accidentales ; quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid. Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum quod, cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum : hunc

1. Forma igitur corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur. (Ibid., art. 2, ad 3).

enim oportet esse infimum gradum formarum naturalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quæ enim incorporea sunt, immaterialia sunt. Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. Oportet ergo quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quæ est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma.

Cfr. II Sent., Dist. XVIII, q. I, art. 2, c. — De Spir. Creat., art. 3. — Opusc De Pluralit. Formar. — II De Anim., l. I.

§ 23. — In substantiali generatione novæ formæ educuntur ex potentia materiæ.

§§ 1. Recensentur opiniones de productione formarum.
(II Sent., Dist. I, q. 1. art. 4 ad 4)

Circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio. Prima fuit ponentium formarum latitationem, scilicet Anaxagoræ (I Phys., l. 8), qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem; et sic non ponebat veram generationem, quæ est per hoc quod nova forma substantialis acquiritur materiæ: et in hunc defectum incidit omnis opinio antiquorum, qui non ponebant veram generationem, sed generationem esse vel per congregationem et segregationem, vel per alterationem tantum: et hoc contingebat eis, quia non ponebant causam formalem, sed vel materialem tantum, vel cum hac etiam agentem. — Alia opinio huic contraria fuit Platonis (in Phædro), qui posuit formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennæ (De Fluxu Entis, cap. 4), qui dicit quod omnes formæ sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi præparans materiam ad receptionem formæ; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus, sicut in his quæ per putrefactionem fiunt; et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia; unde forma non nisi per accidens generatur. — Tertia est Aristotelis (VII et XII Metaph.,), media inter has, scilicet quod omnes formæ sunt in potentia in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt: et agens naturale agit non formam, sed

compositum, reducendo materiam de potentia in actum ; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formæ potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo ; quia non facit formam, sed compositum.

§§ 2. **Præeligitur sententia Aristotelis.** (S. Th. I, q. XLV, art. 4)

Quidam posuerunt formas non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, qui nesciebant distinguere inter potentiam, et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere[1]. — Alii vero posuerunt formas dari, vel causari ab agente separato per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri, et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, formarum non est fieri, neque creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur ad operationem naturæ.

Cfr. S. Th. I, q. LXV, art. 4, q. CX, art. 2. — De Potent., q. III, art. 8 ; art. 11. — De Virtut., q. I, art. 8. — De Verit., q. XI, art. 1. — VII Metaph., l. 7-8.

§§ 3. **Specialiter reprobatur sententia Platonis.** (De Potent., q. III, art. 11, c)

Circa productionem formarum quidam dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quæ est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus. Quæ quidem opinio ex duobus præcipue ostenditur esse falsa. — Primo quidem ex hoc quod, cum formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur eas producere cujus est materiam transmutare. — Secundo, quia cum hujusmodi formæ non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora ; unde Philosophus dicit (in VII Metaph.) quod caro et os generantur a forma quæ est in his carnibus et in his ossibus: secundum cujus sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primæ opinioni[2]. Ab hac autem generalitate forma-

1. Anaxagoras ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum. Putabat enim oportere quod actu præexisterit illud quod actu generatur. Oportet autem quod præexistat potentia et non actu : si enim non præexisteret potentia, fieret ex nihilo ; si vero præexisteret actu, non fieret, quia quod est non fit. (De Potent , q. III, art. 8, c.)

2. Hæc positio [nempe Platonis et Avicennæ], tollit naturalem virtutem, quæ inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam

rum oportet excludere animam rationalem: ipsa enim est substantia per se subsistens.

Cfr. De Potent., q. III, art. 8, c.

Art. II. — DE MIXTORUM CORPORUM CONSTITUTIONE

§ 24. — Quomodo elementa sint in mixto.

(Opusc. De mixtione elem.)

Dubium apud multos esse solet, quomodo elementa sint in mixto.

I. Videtur autem quibusdam quod, qualitatibus activis et passivis elementorum ad medium aliqualiter deductis per alterationem, formæ substantiales elementorum maneant : si enim non remaneant, videtur esse corruptio quædam elementorum, et non mixtio. Rursus si forma substantialis corporis mixti sit actus materiæ, non præsuppositis formis simplicium corporum, tunc simplicia corpora elementorum amittent rationem : est enim elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et est indivisibile secundum speciem : sublatis enim formis substantialibus, non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur quod in eo remanent.

Est autem impossibile sic se habere. — Impossibile est enim materiam secundum idem diversas formas suscipere elementorum. Si igitur in corpore mixto formæ substantiales elementorum salventur, oportebit diversis materiæ partibus eas inesse. Materiæ autem diversas partes accipere est impossibile, nisi præintellecta quantitate in materia : sublata enim quantitate, substantia remanet indivisibilis. Ex materia autem sub quantitate existente, et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur. Diversæ igitur partes materiæ formis elementorum subsistentes plurium corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est simul esse. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa; et sic non erit vera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in congregatione invisibilium, sive insensibilium corporum propter parvitatem. — Amplius, omnis forma substantialis propriam requirit dispositionem in materia, sine qua esse non potest : unde alteratio est via ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in idem convenire propriam dispositionem, quæ requiritur ad formam ignis, et quæ requiritur ad formam aquæ, quia secundum tales dispositiones ignis et

agit, est receptiva suæ similitudinis. Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu. Unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius : et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. (III Sent., Dist. XXXIII, q. I, art. 2, s. 2). — Cfr. S. c. G., III, c. 69, n. 9.

aqua sunt contraria. Contraria autem impossibile est simul esse in eodem adæquate. Impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint formæ substantiales ignis et aquæ. Si igitur mixtum fiat, remanentibus formis substantialibus simplicium corporum, sequitur quod non sit vera mixtio, sed ad sensum solum, quasi juxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem.

II. Quidam autem volentes utrasque rationes evitare, in majus inconveniens inciderunt. Ut enim mixtiones elementorum ab eorum corruptione distinguerent, dixerunt formas quidem substantiales elementorum remanere in mixto aliqualiter; sed ne cogerentur dicere mixtionem ad sensum, et non secundum veritatem, posuerunt quod formæ elementorum non remanent in mixto secundum suum complementum, sed in quoddam medium reducantur : dicunt enim quod formæ elementorum suscipiunt magis et minus, et habent contrarietatem ad invicem. Sed quia hoc palam repugnat opinioni et dictis Philosophi dicentis in Prædic., quod substantiæ nihil est contrarium, et quod non suscipit magis et minus; ulterius procedunt, et dicunt quod formæ elementorum sunt imperfectissimæ, utpote materiæ primæ propinquiores : unde sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales; et sic, in quantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt, licet habeant contrarietatem ad invicem.

Hæc autem positio multipliciter est improbabilis. — Primo, quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens est omnino impossibile : esset enim medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est esse in subjecto, substantiæ vero in subjecto non esse. Formæ autem substantiales sunt quidem in materia, non autem in subjecto : nam subjectum est hoc aliquid; forma autem substantialis est quæ facit subjectum hoc aliquid, non autem præsupponit illud. — Item ridiculum est dicere medium esse inter ea quæ non sunt unius generis : quia medium et extrema oportet ejusdem generis esse, ut probatur in x Metaph. Nihil ergo potest esse medium inter substantiam et accidens. — Deinde impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est divisibilis per accidens, in quantum scilicet potest eam subjectum participare magis et minus. Secundum id autem quod est divisibile per se vel per accidens, contingit esse motum continuum. Est enim loci mutatio et augmentum et decrementum, secundum locum et quantitatem, quæ sunt per se divisibilia; alteratio autem secundum qualitates quæ suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur formæ elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus, quod est impossibile : nam motus continuus non est nisi in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi, ut probatur in v Phys. — Amplius omnis differentia secundum formam substantialem variat speciem. Quod autem suscipit magis et minus, differt ab eo quod est minus, et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus album. Si igitur forma substantialis ignis suscipit magis et minus, magis

facta vel minus facta speciem variabit, nec erit eadem forma, sed alia. Hinc est quod dicit Philosophus in VIII Metaph., quod, sicut in numeris variatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis.

III. Oportet ergo alium modum invenire, quo veritas salvetur mixtionis, et elementa non totaliter corrumpantur, sed aliqualiter in mixto permaneant. Considerandum est igitur quod qualitates activæ et passivæ elementorum sunt ad invicem contrariæ, et suscipiunt magis et minus. Ex contrariis autem qualitatibus suscipientibus magis et minus constitui potest media qualitas, quæ utriusque sapiat extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur, remissis excellentiis qualitatum elementarium, constituitur ex eis quædam qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem : et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat utriusque naturam ; sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem corporis simplicis est quidem aliud a forma substantiali ipsius ; agit tamen in virtute formæ substantialis : alioquin calor calefaceret tantum ; non autem per ejus virtutem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat extra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum salvantur in corporibus mixtis. Sunt igitur formæ elementorum in mixtis non actu, sed virtute : et hoc est quod dicit Philosophus in I de Gener. Non igitur manent elementa in mixto actu, ut corpus et album ; nec corrumpuntur nec alterantur ambo nec alterum : salvatur enim virtus eorum.

CAPUT SECUNDUM

DE VITA ET DE VEGETALIBUS

§ 25. — Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.

(S. Th. I, q. XVIII, art. 1)

Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. 1. Dicit enim Philosophus (Phys. lib. VIII) quod « motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. » Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut pro-

batur (Phys. lib. VIII). Cum igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. c. 6) quod « plantæ, secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere. » Ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Conclusio. — *Cum motu viventia a non viventibus cognoscantur, ea proprie vivere dicuntur quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent.*

Respondeo dicendum quod ex his quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim (in libro I, cap. I De plantis), quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. — Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 7); ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam. Ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem [1].

1. Nomen vitæ ex hoc sumptum videtur quod aliquid a seipso potest moveri; et ideo ex hoc dicta sunt primo aliqua vivere, quia visa sunt a seipsis moveri, sicut plantæ per motum augmenti, et animalia per motum insuper localem; ea vero quæ visa sunt non moveri nisi ab aliis mota, dicta sunt mortua, vel vita carentia, sicut lapides et ligna. Unde etiam per quamdam transumptionem ea quorum principium motus in ipsis est dicuntur viventia, quamvis non seipsa moveant, sicut aquæ scaturientes impetu sui motus a terra dicuntur vivæ: aquæ autem immobiles congregatæ in lacunis dicuntur aquæ mortuæ. Ulterius nomen vitæ attributum est omnibus operationibus quas aliquis a seipso exercet non ab alio motus, etiam si motus non sint; sicut nomen motus ad operationem quamlibet solet transferri, sicut dicitur sentire et intelligere motus; et secundum hoc non solum quæ moventur a seipsis vel per augmentum vel localiter, dicuntur vivere, sed omnia quæ ex seipsis appetunt, sentiunt, intelligunt: hæc enim dicuntur operationes vitæ. Quamvis autem plures dictarum operationum in aliquo sint, ex illa tamen dicitur vita ejus quæ principalis in ipso est; sicut animalium vita dicitur in sentiendo, quamvis etiam nutriantur; et

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intellelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad *secundum* dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ; utpote cum sunt extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali; non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco; vel generante, qui dat formam; vel removente prohibens, ut dicitur (Phys. lib. VIII). Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad *tertium* dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ; quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

Cfr. S. c. G. I, c. 97.

§ 26. — Utrum vita sit quædam operatio.

(S. Th. I, q. XVIII, art. 2)

Videtur quod vita sit quædam operatio. 1. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum (De anima, lib. II, c. 2) qui distinguit vivere per quatuor; scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contem-

et hominum in intelligendo, quamvis etiam sentiant; et hoc non solum est accipiendum secundum naturales potentias, sed etiam secundum habitus superadditos. Unde vita uniuscujusque hominis dicitur in hoc consistere in quo summum studium impendit et curam. (III Sent., Dist. XXXV, q. I, art. I, s.)

plativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (De anima, lib. II, c. 4) : « Vivere viventibus est esse ».

CONCLUSIO. — *Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ, cui convenit se movere, proprie significat ; non nunquam vero et minus proprie vitalem operationem.*

Respondeo dicendum quod, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur ; et hoc minus proprie ; sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones ; et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. — Sic ergo dicendum est et de vita. Nam *vitæ* nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum : non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, *vivere* nihil aliud est quam esse in tali natura ; et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto ; sicut hoc nomen, cursus, significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur [1] ; sicut dicit Philosophus (Eth. lib. IX, c. 9) quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus ; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim (Eth. lib. IX, c. 9) quod vivere est sentire vel intelligere ; id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad conse-

1. Essentia rei ex operatione ipsius cognoscitur ; et ideo ex operationibus quibus per prius convenit nomen vitæ, translatum est nomen ad ipsum esse, secundum quod ab illo est effectus talium operationum. (III Sent., Dist. XXXV, q. I, art. I, ad I.)

quentia, quæ sunt augmentum et generatio. Quædam ulterius ad sentiendum; ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam vero cum his ulterius ad movendum se secundum locum; sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi. Quædam vero ulterius ad intelligendum; sicut homines.

Ad *secundum* ergo dicendum, quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales, sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsum, dicitur vita hominis. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad *tertium*.

§ 27. — Definito animæ in communi ab Aristotele posita explicatur.

(II De Anima, l. 1)

Anima est actus primus corporis physici, potentia vitam habentis. Tale autem corpus est organicum. Si igitur commune quid de omni anima sit dicendum, est utique anima actus primus corporis physici organici[1].

§§ 1. Præmittuntur quædam divisiones ex quibus habetur via ad investigandum definitionem animæ.

Hæc est differentia inter definitionem substantiæ et accidentis, quod in definitione substantiæ nihil ponitur quod sit extra substantiam definiti : definitur enim unaquæque substantia per sua principia materialia vel formalia. In definitione autem accidentis ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, scilicet subjectum; oportet enim subjectum poni in definitione accidentis. Sicut cum dicitur « simitas est curvitas nasi ». Et hoc ideo est, quia definitio significat quod quid est res; substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia. Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit

1. Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Τοιοῦτο δὲ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν... Εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. (II De Anim., c. 1, n. 5-6.)

substantiæ compositæ. Unde substantia composita sic definitur, quod in ejus definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam ejus. In omni autem definitione formæ ponitur aliquid, quod est extra essentiam formæ, scilicet proprium subjectum ejus sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione ejus ponatur materia sive subjectum ejus. Et ideo ponit Aristoteles duas divisiones: quarum prima necessaria est ad investigandum id quod in definitione animæ ponitur ad exprimendam essentiam ejus ; alia quæ est necessaria ad investigandum id quod ponitur in definitione animæ ad exprimendum subjectum ipsius.

1. Circa primum innuit tres divisiones : quarum prima est secundum quod ens dividitur in decem prædicamenta. Et hanc innuit per hoc quod dicit quod substantia dicitur esse unum genus entium. — Secunda divisio est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum. — Tertia divisio est quod actus dicitur dupliciter, uno modo sicut scientia est actus ; alio modo sicut considerare est actus. Et differentia horum actuum ex potentiis perpendi potest. Dicitur enim aliquis in potentia grammaticus, antequam acquirat habitum grammaticæ, discendo vel inveniendo : quæ quidem potentia in actum reducitur, quando jam aliquis habet habitum scientiæ. Sed tunc est iterum in potentia ad usum habitus, cum non considerat in actu ; et hæc potentia in actum reducitur cum actu considerat. Sic igitur et scientia est actus, et consideratio est actus.

2. Innuit Aristoteles divisiones, ex quibus investigatur id quod ponitur in definitione animæ, pertinens ad ejus subjectum. Et sunt etiam tres divisiones. Quarum prima est, quod substantiarum quædam sunt corpora, quædam non sunt corpora. Inter quas substantias maxime sunt manifestæ corporales substantiæ. Nam substantiæ incorporeæ, quæcumque sint, immanifestæ sunt eo quod sunt a sensibus remotæ et sola ratione investigabiles. — Secunda divisio est, quod corporum quædam sunt corpora physica, id est naturalia ; quædam non naturalia, sed artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia. Magis autem videntur substantiæ corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat ; forma autem quæ per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid hujusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiæ per suam formam, sed solum per suam materiam, quæ est naturalis. Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiæ. Unde corpora naturalia sunt magis substantiæ quam corpora artificialia : sunt enim substantiæ non solum ex parte materiæ, sed etiam ex parte formæ. — Tertia divisio est, quod corporum naturalium quædam habent vitam, et quædam non habent. Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. Sciendum autem est, quod hæc explanatio magis est per modum exempli, quam per modum definitionis. Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit, et alia opera vitæ exercere potest.

§§ 2. Investigantur singulæ particulæ definitionis propositæ.

Primo investigat Aristoteles particulas definitionis, quæ pertinent ad essentiam animæ; secundo eas quæ pertinent ad essentiam subjecti.

1. Circa primum duo facit. Primo investigat hanc particulam, quod anima est actus. Secundo hanc, quod est actus primus.

1. Anima est *actus corporis habentis potentia vitam.* — Concludit ergo primo ex prædictis quod cum corpora physica maxime videantur esse substantiæ, et omne corpus habens vitam sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia. Et cum sit ens actu, necesse est quod sit substantia composita. Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est hujusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quæ dicitur corpus, sit anima. Per animam enim intelligimus id quo habens vitam vivit : unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subjecto existens; ut accipiatur hic large subjectum, non solum prout subjectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subjecto; sed etiam secundum quod materia prima, quæ est ens in potentia, dicitur subjectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subjectum et materia quam sicut aliquid in subjecto existens. Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia quæ est corpus subjectum vitæ: relinquitur, per locum a divisione, quod anima sit substantia sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam. — Dixit autem « habentis vitam potentia » et non simpliciter habentis vitam. Nam corpus habens vitam intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formæ. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentiam ad actum : et hoc est anima, *actus* secundum quem corpus vivit. Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis, quale dictum est. — Non autem sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit ejus materia et subjectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quæ faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit corpus, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitæ. Et inde est quod recedente anima, non remanet idem corpus specie; nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi æquivoce.

2. Anima est actus *primus.* — Venatur secundam particulam definitionis: et dicit quod actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia, et alius sicut considerare, ut supra expositum est. Et manifestum est quod anima est actus sicut scientia, in hoc quod anima inest animali et somnus et

vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi; quia sicut consideratio est usus scientiæ, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiæ, quando aliquis secundum ipsum non operatur, in somno enim quiescunt virtutes animales. Horum autem duorum actuum, scientia est prior generatione, in eodem. Comparatur enim consideratio ad scientiam sicut actus ad potentiam. Actus quidem, natura est prior potentia: est enim finis et complementum potentiæ [1]. Et etiam ordine generationis et temporis, universaliter loquendo, actus est prior potentia: nam id quod est in potentia, reducitur in actum per aliquid ens actu. Sed in uno et eodem potentia est prior actu: nam aliquid est primo in potentia et postea actus fit. Et propter hoc dicit quod « scientia est prior generatione in eodem, quam consideratio. » Unde concludit, cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus *primus* corporis physici potentia vitam habentis.

II. Anima est actus corporis *organici*. — Venatur Philosophus particulam, quæ est ex parte subjecti: et quia dixerat, quod anima est actus corporis physici habentis vitam in potentia, etiam dicit quod tale est omne corpus organicum. Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animæ. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formæ vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus. Inter animas autem anima plantarum inperfectior invenitur: unde in plantis minor est diversitas organorum quam in animalibus. Et ideo ad ostendendum quod omne corpus suscipiens vitam est organicum, accipit argumentum ex plantis in quibus est minor diversitas organorum. Et hoc est quod dicit, quod etiam plantarum partes sunt diversa organa. Sed partes plantarum sunt penitus simplices, idest consimiles; non enim est in eis tanta diversitas, sicut in partibus animalium. Pes enim animalis ex diversis partibus compositus est, scilicet carne, nervo, osse, et hujusmodi. Sed partes organicæ plantarum non habent talem diversitatem partium, ex quibus componantur. Et quod partes plantarum sint organicæ, manifestat per hoc, quod diversæ partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi, id est illius partis in qua fructus nascitur. Cortex autem vel fructiferum, ad cooperimentum fructus. Radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, scilicet radix in plantis, et os in animalibus.

Colligit Aristoteles ex omnibus prædictis definitionem animæ; et dicit,

1. Esse prius secundum naturam est esse prius perfectione. Perfectio autem attribuitur duabus causis, scilicet formæ et fini. Finis enim cujus causa fit aliquid, est quoddam principium. Est enim prior in intentione agentis, quia ejus causa fit generatio. Sed actus est finis potentiæ: ergo actus est prior potentia et principium quoddam ejus. — Insuper generatio semper procedit de imperfecto ad perfectum. (IX Metaph., l. 4.)

quod si aliqua definitio communis debeat assignari, quæ conveniat omni animæ, erit hæc, « Anima est actus primus corporis physici organici. » Non autem oportet addere, potentia vitam habentis. Loco enim hujus ponitur organicum.

§ 28. — De animæ existentia et de animarum diversitate

§§ 1. Distinguuntur quatuor gradus viventium. (II De Anim., l. 3)

Animatum distinguitur ab inanimato in vivendo. Animata enim vivunt, sed inanimata non vivunt. Sed cum multiplex sit modus vivendi, si unus tantum eorum insit alicui, dicitur illud vivens et animatum. — Ponit autem Aristoteles quatuor modos vivendi : quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti et decrementi et augmenti. Ideo autem quatuor tantum modos ponit vivendi, cum quinque genera operationum animæ posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi secundum gradus viventium ; qui distinguuntur secundum hæc quatuor. In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis. In quibusdam autem, cum his invenitur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreæ[1]. In quibusdam autem, ulterius invenitur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis, quæ moventur motu progressivo, ut bos et equus. In quibusdam autem, cum his ulterius invenitur intellectus, scilicet in hominibus. Appetitivum autem, quod est quintum præter hæc quatuor, non facit aliquam diversitatem in gradibus viventium. Nam ubicumque est sensus, ibi est et appetitus.

§§ 2. In omnibus viventibus anima est primum vitæ principium. (II De Anim., l. 3-4)

Anima est principium vivendi secundum omnes modos prædictos. — Primo ostendit Philosophus, quod anima est principium vivendi in plantis; et dicit, quod cum dictum sit, quod quibuscumque inest unum quatuor prædictorum modorum viventium, dicuntur vivere, sequitur quod omnia vegetabilia vivant. Omnia enim in seipsis habent potentiam quamdam, et principium quo suscipiunt motum augmenti et decrementi. Et quod hoc principium non sit natura sed anima, manifestum est. Nam natura non movet ad contraria loca : motus autem augmenti et decrementi est secundum contraria loca. Augentur enim vegetabilia omnia,

1. Animalia imperfecta quæ carent motu progressivo secundum quod animalia moventur de loco ad locum, habent tamen aliquem motum localem dilatationis et constrictionis, sicut apparet in ostreis. (II De Anim., l. 6.)

non solum sursum et deorsum, sed utroque modo. Manifestum est ergo, quod principium horum motuum non est natura, sed anima. Nec solum vegetabilia vivunt, dum augentur et decrescunt, sed quæcumque nutriuntur tamdiu vivunt, quamdiu possunt accipere nutrimentum per quod fit augmentum. — Prædictum autem vivendi principium, est primum et separabile ab aliis principiis vivendi, sed alia non possunt separari ab eo in rebus mortalibus. Quod ideo dicit, quia in rebus immortalibus, sicut sunt substantiæ separatæ, invenitur intellectivum sine nutritivo. Quod autem hoc principium sit separabile ab aliis, manifestum est in his quæ vegetantur, idest, in plantis, in quibus nulla alia potentia animæ inest, nisi hujusmodi. Ex quo manifestum est, quod illud propter quod primum invenitur vita in rebus mortalibus, est principium augmenti et alimenti, quod vocatur anima vegetabilis.

Deinde manifestat quomodo anima est principium vivendi in animalibus. Primum quidem dicitur aliquid esse animal propter sensum, licet animalia quædam et sentiant et moveantur. Ea enim dicimus esse animalia, et non solum vivere, quæ licet non mutent locum, tamen habent sensum. Sunt enim multa animalium talia, quæ naturaliter manent in eodem loco, et tamen habent sensum, sicut ostreæ, quæ non moventur motu progressivo. — Sed inter alios sensus primo inest tactus animalibus. Quod probat ex hoc, quod sicut vegetativum potest separari a tactu et ab omni sensu, sic tactus potest separari ab aliis sensibus. Multa enim sunt animalia, quæ solum sensum tactus habent, sicut animalia imperfecta. Omnia autem animalia habent sensum tactus.

Sic igitur ex prædictis patent tres gradus viventium. Primus est plantarum. Secundus animalium imperfectorum immobilium, quæ habent solum sensum tactus. Tertius est animalium perfectorum, quæ moventur motu progressivo, quæ etiam habent alios sensus. Manifestum est autem, quod quartus gradus est eorum, quæ habent cum his etiam intellectum. Et Anima quidem est principium vivendi secundum prædictos modos; et distincta est istis quatuor, scilicet vegetativo quod est in plantis et in omnibus, et sensitivo quod est in omnibus animalibus, et intellectivo quod est in omnibus hominibus, et motu progressivo qui est in omnibus animalibus perfectis sensu vel intellectu.

Quæritur, cum anima, quæ est principium vivendi, sit determinata vegetativo, sensitivo, motivo secundum locum, et intellectivo, utrum quodlibet eorum sit anima per se, aut sit pars animæ. Et manifestum est quod in his quæ tantum augentur et nutriuntur, sicut in plantis, vegetativum est anima. In his autem quæ vegetantur et sentiunt, est pars animæ, et similiter est de aliis. Quibuscumque autem inest unum solum prædictorum, oportet quod illud sit anima. In quibus vero insunt plura, quodlibet est pars animæ; sed illa anima denominatur a principaliori, vel sensitiva, vel intellectiva. — Et sicut accidit circa potentias animæ, ita accidit circa sensus. Quædam enim habent omnes sensus, sicut animalia perfecta; quædam vero habent quosdam sensus, sed non omnes; quædam vero habent unum maxime necessarium, scilicet tactum, ut animalia imperfecta.

§ 29. — Quod anima non sit corpus.

(S. c. G., II, c. 65)

Quidam posuerunt animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversæ et variæ, sufficit eas hic communiter reprobare.

I. Viventia enim, quum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma [1].

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius, omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum. Anima igitur non est corpus.

Præterea, intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actu animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

II. Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus — per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; — et quia anima compatitur corpori; — et quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc dicendum est quod complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis; — anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, quum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore; — separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, [per contactum virtutis.]

1. Anima vegetativa non causatur ex commixtione elementorum. — Si enim principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (De Anim., II, c. 4) quod calor non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus. (S. c. G. II, c. 62).

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse, imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur.

Unde hæc opinio ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillæ ad movendum cor.* (Sap. II, 2).

Cfr. S. Th. I, q. LXXV, art. I.

§ 30. — De Potentiis Animæ Vegetativæ.

(Opusc. De Potent. Animæ, c. 2)

Anima vegetabilis dicitur a vegetando, sive vivificando. Vivere enim, dupliciter accipitur. Uno modo vivere est actus primus ipsius viventis; et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse : et sic vivere viventibus est esse. Alio modo dicitur vivere, uti vita, vel exercere opera vitæ. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis; sed secundo modo acceptum, est a vegetativo prout est potentia. Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit Philosophus (II de Anima), quod ejus operationes sunt generare, alimento uti, et augmentum. Potentia enim vegetativa habet pro objecto corpus in quo est : ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est, quod habeat esse : et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est, quod habeat esse perfectum : et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur : et ad hoc ordinatur nutritiva. Inter istas autem potentias generativa est nobilior; quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativæ, nutritiva vero augmentativæ. Item, quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, non generans corpus in quo est sed aliud, magis accedit ad operationem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores.

Cfr. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 2. — II De Anim., l. 9.

CAPUT TERTIUM

DE ANIMALIBUS

ART. I. — DE POTENTIIS ANIMÆ SENSITIVÆ

§ 31. — De Sensibus Externis

(De Sensu et Sensato, l. 2)

Omne animal inquantum est animal, necesse est quod habeat sensum aliquem. In hoc enim, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis,

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S

per quam animal a non animali distinguitur. Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium : quæ quidem aliis rebus cognitione carentibus præeminent in hoc quod plura entia in se continere possunt ; et ita virtus eorum ostenditur esse capacior, et ad plura se extendens. Et quanto quidem aliquod cognoscens universaliorem habet rerum cognitionem, tanto virtus ejus est absolutior et immaterialior et perfectior. Virtus autem sensitiva, quæ inest animalibus, est quidem capax extrinsecorum, sed in singulari tantum : unde et quamdam immaterialitatem habet, inquantum est susceptiva specierum sensibilium sine materia; infimam tamen in ordine cognoscentium, inquantum hujusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali.

Sensus communes et necessarii omni animali, sunt illi qui sunt cognoscitivi eorum, quæ sunt necesse animali. Est autem animali aliquod sensibile necessarium dupliciter. Uno modo, inquantum corpus est mixtum ex quatuor elementis ; et sic necessarium est animali debita commensuratio calidi et frigidi, humidi et sicci, et aliorum hujusmodi, quæ sunt differentiæ corporum mixtorum. Aliud autem est necessarium animali, inquantum corpus ejus est vivum nutribile; et sic necessarius est ei cibus conveniens. Per contraria autem horum animal corrumpitur. Et quamvis primum sit necessarium omni mixto corpori, secundum autem sit necessarium etiam plantis, tamen animal superabundat in hoc, quod horum notitiam habere potest secundum gradum suæ naturæ. — Ad hoc igitur quod cognoscat ea, quæ sibi sunt necessaria vel contraria secundum rationem corporis mixti, ordinatur sensus tactus, qui est cognoscitivus prædictarum differentiarum. Ad hoc autem quod cognoscat conveniens nutrimentum, necessarius est ei gustus, per quem cognoscitur sapidum et insipidum, quod est signum nutrimenti convenientis vel inconvenientis. Et ideo gustus et tactus ex necessitate consequuntur omnia animalia.

Animalia perfecta autem dicuntur, quibus non solum inest sensitivum sine motu progressivo, ut ostrea, sed quæ præter id habent motivum secundum motum progressivum. Est autem considerandum quod hujusmodi animalia excedunt plantas et alia corpora mixta : plantæ enim et corpora inanimata non habent aliquam notitiam eorum quæ sunt eis necessaria ; sed animalia immobilia habent quidem cognitionem eorum quæ sunt necessaria solum secundum quod eis præsentialiter offeruntur ; animalia autem progressiva accipiunt notitiam eorum etiam quæ a remotis : unde hæc magis accedunt ad cognitionem intellectivam, quæ non determinatur ad hic et nunc. Et sicut omnibus animalibus ad cognoscendum necessaria quæ pertinent ad nutritionem, secundum quod præsentialiter offeruntur, ordinatur gustus ; ita ad cognoscendum ea quæ offeruntur a remotis ordinatur odoratus. Odor enim et sapor quamdam affinitatem habent. Et sicut per saporem cognoscitur convenientia cibi conjuncti, ita per odorem cognoscitur convenientia cibi a remotis. — Alii autem duo sensus, scilicet visus et auditus, ordinantur ad cognoscendum a remotis omnia necessaria animali, vel corruptiva, sive sint ei necessaria

secundum rationem corporis mixti, sive secundum rationem vivi corporis nutribilis. Manifestum enim est quod animalia per visum et auditum fugiunt corruptiva quælibet, et salubria prosequuntur ; sicut ovis fugit lupum ut corruptivum, lupus autem sequitur ovem visam vel auditam aut odoratam, ut conveniens alimentum.

Cfr. III De Anim., l. 18. — De Sensu et Sensat., l. 14. — I Metaph., l. 1.

§ 32. — De Sensibus Internis

§§ 1. De necessitate sensuum internorum.

Cum enim natura non deficiat in necessariis, tot potentias et operationes oportet esse in animali, quot requiruntur ad vitam animalis perfecti. Requiritur autem ad vitam animalis perfecti, ut non solum apprehendat rem cum actu est præsens, sed etiam cum actu est absens : quia cum non habeat omnia necessaria sibi conjuncta, oportet quod moveatur ad distantiam. Cum autem moveatur per apprehensionem, non posset moveri ad rem distantem et absentem, nisi rem absentem apprehenderet. Cum ergo per sensus exteriores apprehendat rem solum quantum ad sui præsentiam, necesse habuit habere virtutem sensitivam, per quam rem absentem apprehenderet, et ejus speciem retineret. Sicut ergo sensus proprii et sensus communis ordinantur ad apprehensionem formarum sensibilium in rei præsentia, sic et aliæ vires in rei absentia. — Istæ autem vires apprehensivæ sunt quinque sensus secundum Avicennam, sed quatuor secundum Averroim. Prima est sensus communis, secunda est phantasia, tertia imaginativa, quarta æstimativa seu cogitativa, quinta memorativa. Secundum autem Averroim phantasia et imaginativa sunt eadem potentia. Verius tamen dicitur quod sunt quatuor. (De Potent. Anim., c. 4.)

Cfr. S. Th. I. q. LXXVIII, art. 4. — De Anim., art. 13,

§§ 2. De Sensu communi.

1. Descriptio generalis sensus communis. — Sensus communis, secundum Avicennam, est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, et in quo omnes conjunguntur. — Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur : et hinc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi ; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem, sensus communis fit in actu per proprios, quia nihil apprehenderet nisi per hoc quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris, ut dicit Avicenna.

Ista autem potentia est animali necessaria propter tria, quæ habet facere sensus communis. — Primum est, quod habet apprehendere omnia

sensata communia, quæ sensus proprius non apprehendit: non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens. Sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quæ sunt quinque: scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus. Est enim triplex sensibile. Unum est proprium, quod scilicet non contingit alio sensu sentiri, et circa quod non contingit sensum propium errare: ut visus circa colorem, auditus circa sonum. Aliud est commune, quod dividitur in quinque, ut dictum est, quæ per se respondent sensui communi. Tertium dicitur sensibile per accidens, ut album, quod est Darii filius: quia album sentitur per se, cui accidit Darii filium esse. — Secundus actus sensus communis est apprehendere plura sensibilia propria, quod non potest aliquis sensus proprius: non enim potest animal judicare album esse dulce vel non esse, vel ponere diversitatem inter sensata propria, nisi sit aliquis sensus qui cognoscat omnia sensata propria: et hic est sensus communis. — Tertius vero actus est sentire actus propriorum sensuum, ut cum sentio me videre: non enim potest hoc sensus proprius, quia unius sensus proprii unum est objectum. Unde cum actus et objectum visus, scilicet color, sint duo cognoscibilia, judicium utriusque non pertinet ad unum sensum proprium. (De Potent. Anim., c. 4.)

2. *Virtus sensitiva a sensu communi in sensus externos derivatur.* — Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum : quæ potest considerari dupliciter. Uno modo prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum. Alio modo, prout est principium et terminus hujus et illius sensus. Habet igitur hoc principium sensitivum commune, quod simul cognoscat plura, inquantum accipitur bis, ut terminus duarum immutationum sensibilium; inquantum vero est unum, judicare potest differentiam unius ad alterum [1]. Oportet autem illud principium sensitivum commune habere aliud organum, quia pars sensitiva non habet aliquam operationem sine organo. (III De Anim., l. 3.)

3. *Nobilior est sensus communis sensibus externis.* — Licet hoc principium commune immutetur a sensu proprio, quia ad sensum communem

1. Cum operationes sensuum propriorum referantur ad sensum communem, sicut ad primum et commune principium, hoc modo se habet sensus communis ad sensus proprios et operationes eorum, sicut unum punctum ad diversas lineas, quæ in ipsum concurrunt. Punctum autem, quod est terminus diversarum linearum, secundum quod in se consideratur, est unum et indivisibile. Et isto modo sensus communis secundum quod in se est unum, est indivisibilis, et est unum sensitivum actu dulcis et albi : dulcis per gustum, et albi per visum. Si vero consideretur punctum seorsum ut est terminus hujus lineæ, sic est quodammodo divisibile : quia utimur uno puncto ut duobus, id est ut principio unius lineæ et ut fine alterius. Et similiter sensus communis, quando accipitur ut divisibile quoddam, puta cum seorsum judicat de albo, et judicet seorsum de dulci, est alterum secundum actum ; secundum vero quod est unum, judicat differentias sensibilium. (De Sensu et Sensat., l. 19.)

perveniunt immutationes omnium sensuum propriorum, sicut ad communem terminum; non tamen sensus proprius est nobilior quam sensus communis, licet movens sit nobilius moto, et agens patiente; sicut nec sensibile exterius et nobilius quam sensus proprius, licet moveat ipsum. Est enim secundum quid nobilius, scilicet inquantum est actu album vel dulce, ad quod est sensus proprius in potentia. Sed sensus proprius simpliciter est nobilior propter virtutem sensitivam, unde et nobiliori modo recipit sine materia: omne enim recipiens aliquid, recipit illud secundum suum modum. Et sic sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa [1].

Cfr. De Anim, art. 13. — III De Anim., l. 2-3. — De Sensu et Sensat., l. 19. — Quodl. VII. art. 2, ad 1. — De Somno et Vigil., l. 3.

§§ 3. De Phantasia seu Imaginatione.

1. *Phantasiæ descriptio generalis.* — Secunda vis interior est phantasia, quæ est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III de Anima: quia phantasia est potentia mota a specie sensibili, per quam et sensus proprius et sensus communis fit in actu. Non solum autem movetur ab illa specie, sed etiam ipsam in absentia rei retinet quam sensus communis recipit. Recipere autem et retinere in corporibus reducuntur ad diversa principia: nam humidum bene recipit, et male retinet; siccum vero e contrario bene retinet, et male recipit. Cum ergo potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipit species sensibilium, et quæ conservat. — Et hujus organum est post organum sensus communis in parte cerebri quæ sic non abundat humido sicut prima pars cerebri in qua situm est organum sensus communis. Et ideo melius potest retinere formas sensibiles re absente. (De Potent. Anim., c. 4.)

2. *Phantasia solum inest animalibus.* — Affinitatem quidem habet phantasia ad sensum, quia phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet in animalibus; et est illorum tantum quorum est sensus. Ea enim quæ sunt intelligibilia tantum non cadunt in plantasiam. (III De Anim., l. 6.)

3. *Non eadem est phantasia perfectis et imperfectis animalibus.* — Animalia imperfecta habent quidem phantasiam, sed indeterminatam, quia scilicet motus phantasiæ non remanet in eis post apprehensionem sensus: in animalibus autem perfectis remanet motus phantasiæ, etiam abeunti-

1. Necesse est quod sit aliquid unum animæ, quo animal omnia sentit; sed aliud genus per aliud, puta colorem per visum, et sonum per auditum, et sic de aliis. Considerandum autem est quod ubicumque sint diversæ potentiæ ordinatæ, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum: sicut dicimus, quod artifex secat per serram. Et per hunc modum Philosophus dicit quod sensus communis sentit per visum et per auditum, et alios sensus proprios. (De Sensu et Sensat., l. 19.)

bus sensibilibus. Et secundum hoc imaginatio non est eadem omnibus animalibus. Sed quædam animalia sunt, quæ hac sola vivunt, carentia scilicet intellectu, et directa in suis operationibus per imaginationem, sicut nos dirigimur per intellectum. (II De Anim., l. 6.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 4. — III De Anim., l. 5-6. — Quodl. VIII, art. 3.

§§ 4. De Æstimativa.

1. *Æstimativæ descriptio generalis.* — Tertia vis sensitiva est æstimativa; et hujus necessitas sic patet. Animal enim non solum movetur propter delectabile et contristabile secundum sensum, quia sic non esset necesse ponere in eo nisi apprehensionem et retentionem formarum, in quibus sensus delectatur vel horret; sed aliquando fugit vel quærit aliqua propter diversas alias commoditates vel utilitates et nocumenta. Sicut ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum suæ naturæ; similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Oportet ergo ponere in animali aliquod principium perceptionis hujusmodi intentionum aliud quam phantasiam, cujus immutatio est a forma sensibili, non autem perceptio hujusmodi intentionum. Et hujusmodi virtus est æstimativa, quæ est apprehensiva intentionum quæ per sensum non accipiuntur. Unde Algazel dicit : « Æstimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut ovis inimicitias lupi. » Hoc enim non facit per oculum, sed per aliam virtutem quæ est in brutis hoc quod est intellectus in hominibus. Sicut enim aliquis cognoscit per intellectum quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu ; ita æstimativa, licet modo inferiori. — Organum autem hujus potentiæ ponitur in brutis in posteriori parte mediæ partis cerebri. (De Potent. Anim., c. 4.)

2. *Animalia æstimativa determinantur ad unum.* — Animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per quemdam naturalem instinctum; et ideo animalia habent æstimationem sed non cognitionem; sicut etiam habent memoriam, sed non reminiscentiam, quamvis omnia hæc partis sensitivæ sint: et ideo ex determinatione naturæ actus suos exercent, non autem ex propria determinatione agentis; unde omnia ejusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similem facit telam, quod non esset si ex seipsis quasi per artem operantes sua opera disponerent: et propter hoc in eis non est liberum arbitrium. (II Sent., Dist. XXV, q. 1, art. 1, ad 7.)

Sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturæ, qui dicitur æstimatio; ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo præsens ad futurum, sed ex instinctu naturali, secundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturæ interioris vel exterioris; sicut quando agunt aliquid ad præcavendum de futuris quæ dependent ex motu cæli, quasi ex

eo impulsa: unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de hujusmodi futuris, sicut nautæ præsciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquæ descendentium; et formicæ veniente pluvia reponunt granum in cavernis. (III Sent., Dist. XXXVI, q. I, art. I, ad 4.)

3. *Per æstimativam animalia ad naturam rationalem proximant.* — Appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit ad quæ se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum, omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturæ superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit[1]. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivæ apprehensionis secundum se : sed quod apprehendat illas intentiones quæ non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium et hujusmodi ; hoc est sensitivæ partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus ; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed æstimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem ; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suæ difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam; et hoc pertinet ad irascibilem. Et ideo sicut æstimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. (III Sent., Dist. XXXVI, q. I, art. 2, s.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 4; I-II, q. XXIX, art. 6. — II De Anim., l. 13. — I Metaph., l. 1.

§§ 5. De Memoria.

1. *Memoriæ descriptio generalis.* — Quarta vis sensitiva interior est memorativa, vel memoria. Est autem memoria, secundum Algazelem, vis conservatrix harum intentionum quas apprehendit æstimativa: et ideo est arca intentionum, sicut phantasia vel imaginativa est conservatrix formarum et arca illarum: et istæ intentiones non sunt sensatæ, sed a sensibus elicitæ. — Organum autem hujus potentiæ est in posteriori concavitate cerebri. Unde Avicenna (VI de Naturalibus) : Vis memoralis est

1. Animalia continuantur hominibus in vi æstimativa, quæ est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur. (III Sent., Dist. XXXV, q. I, art. 2, s. 2, ad 1.)

quæ est ordinata in posteriori concavitate cerebri, continens quod apprehendit vis æstimationis de intentionibus non sensatis singularium et sensibilium. Differenter est autem in hominibus et in brutis: quia in brutis memoria sola proprie, reminiscentia autem minus proprie. Quia, secundum Avicennam et Algazelem, in brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem a qua est accepta in præterito: et sic bruta observant tempus vindictæ, et memorantur injuriarum et beneficiorum, et ista recordatio subita est. (De Potent. Anim., c. 4.)

2. *Memoria perfectis animalibus solum inest.* — Quædam animalia sunt, quæ licet sensum habeant, non tamen habent memoriam, quæ ex sensu fit. Memoria enim sequitur phantasiam. In quibusdam vero animalibus ex sensu non fit phantasia, et sic in eis non potest esse memoria : et hujusmodi sunt animalia imperfecta, quæ sunt immobilia secundum locum, ut conchilia. Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitæ necessitatem et propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quæ moventur ad distans motu progressivo : nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio præconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quo usque finem intentum consequerentur. Animalibus vero immobilibus sufficit ad proprias operationes præsentis sensibilis acceptio, cum ad distans non moveantur; et ideo sola imaginatione confusa habent aliquem motum indeterminatum. (I Metaph. l. I.)

3. *Vi æstimativæ et memoriæ aliquid prudentiæ animalia participant.*— Ex hoc autem quod quædam animalia memoriam habent, et quædam non habent, sequitur quod quædam sunt prudentia et quædam non. Cum enim prudentia ex præteritorum memoria de futuris provideat (unde secundum Tullium in II Rhetoricæ, c. 53, partes ejus ponuntur memoria, intelligentia, et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest, qui memoria carent. Illa vero animalia quæ memoriam habent, aliquid prudentiæ habere possunt. Dicitur autem prudentia aliter in brutis animalibus, et aliter hominibus inesse. In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere; unde dicitur (VI Ethicorum) quod prudentia est recta ratio agibilium. Judicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione, sed ex quodam naturæ instinctu, prudentia in aliis animalibus dicitur. Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis æstimatio de convenientibus prosequendis, et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum. — Inter ea vero, quæ memoriam habent, quædam habent auditum et quædam non. Quæcumque autem auditum non habent, licet prudentiam habere possint, non tamen sunt disciplinabilia, ut scilicet per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum vel vitandum : hujusmodi enim instructio præcipue recipitur per auditum : unde dicitur in libro *De sensu et sensato*, quod auditus est sensus disciplinæ. — Vita igitur animalium regitur imaginatione et memoria : imaginatione quidem,

quantum ad animalia imperfecta, memoria vero quantum ad animalia perfecta. Licet enim et hæc imaginationem habeant, tamen unumquodque regi dicitur ab eo quod est principalius in ipso [1]. (I Metaph. l. I.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 4. — De Sensu et Sensat., l. I.

§§ 6. Sensus non transcendit formam singularem.

His visis patet quomodo est excellentia in potentiis animæ sensitivæ. Sensus enim proprius non potest apprehendere sensata communia primo et per se, sed quasi per accidens; sensus autem communis potest. Item, sensus proprius non potest apprehendere nisi unum sensatum, sensus vero communis plura. Item sensus proprius non potest actum proprium cognoscere, quod facit sensus communis. — Item sensus communis non potest aliquid apprehendere, nisi ad præsentiam rei extra; phantasia autem formam rei retinet re absente. — Item phantasia non potest apprehendere nec retinere, nisi formas a sensibilibus acceptas. — Æstimativa autem potest intentiones circa hujusmodi formas apprehendere. — Æstimativa vero, licet possit hujusmodi intentiones apprehendere, non tamen retinere; quod habet memorativa: et ultra hoc non potest virtus sensitiva formam rei apprehendere et abstrahere a conditionibus materialibus. Ideo

1. *Hæc de animalium prudentia adnotare juvat.* — Virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam; sicut et in his quæ moventur secundum artem. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur (S. Th. I-II, q. XIII, art. 2, ad 3.)

Animalia bruta non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio sicut postea; quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. (S. Th. I, q. CII, art. 2 ad 2.) — Experimentum est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Et quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. (I Metaph., l. I.)

In brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem; unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus quæ, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit. (S. Th. II-II, q. XLVII, art. 15 ad 3.) — Animalia habent aliquem modum prudentiæ; non tamen dicuntur prudentiam habere, quia non habent actum rationis qui proprie est actus prudentiæ, scilicet ipsa electio: unde magis habent aliquid simile prudentiæ quam prudentiam. (I Sent., Dist., XV, q. 4, art. 1 ad 3.) — Animalia bruta non dicuntur habere rationem aliquam, quamvis aliquid prudentiæ participent, sed hoc inest eis secundum quamdam æstimationem naturalem. (De Verit., q. XV, art. 1, c.)

semper forma apprehensa a sensu exteriori sive interiori est particularis. (De Potent. Anim., c. 4.)

§ 33. — De Potentiis Appetitivis

§§ 1. De Appetitu Concupiscibili et De Irascibili.

(De Verit., q. xxv, art. 2)

1. *Necessitas utriusque appetitus in animali.* — Appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ potentiæ: quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem conveniéntem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suæ naturæ. Alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam: et hoc quidem necessarium est corruptibili; quia, nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit; scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturæ, et ad habendum quamdam victoriam super illud quod est ei adversum: et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio. Ita in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibiiem, cujus proprium objectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quæ sunt sibi contraria; et hoc per vim irascibilem; unde dicitur quod ejus objectum est aliquid arduum [1].

2. *Appetitus concupiscibilis et appetitus irascibilis ab invicem distinguuntur realiter.* — Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod

1. Quod autem appetitivum insit omnibus animalibus, probat Philosophus hac ratione, quia omnia animalia habent ad minus unum sensum, scilicet tactum; quibus autem inest sensus, inest lætitia et tristitia, delectatio et dolor. Lætitia enim et tristitia magis videntur sequi apprehensionem interiorem. Sed delectatio et dolor consequuntur apprehensionem sensus, et præcipue sensus tactus. Et si est lætitia et tristitia, necesse est quod sit aliquid triste et dulce, idest delectabile et dolorosum; oportet enim omne quod sentitur secundum tactum esse vel conveniens, et sic est delectabile; vel nocivum, et sic est dolorosum. Quibuscumque autem inest aliquid delectabile et triste, his inest et concupiscentia, quæ est appetitus delectabilis; ergo de primo ad ultimum, omnibus animalibus, quibus inest sensus tactus, inest appetitus. (II De Anim., l. 5.)

est arduum; cum quandoque illud quod est arduum, a delectatione separet, et rebus circumstantibus immisceat; sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. — Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: hæc enim appetit ut ei suum delectabile conjungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animæ invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis. quasi virtuti ordinatæ ad agendum; ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatæ ad recipiendum [1].

3. *Appetitus irascibilis ad concupiscibilem ordinatur.* — Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius. Ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur : cujus signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum. Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili ; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum est in concupiscibili ; et similiter spes incipit a desiderio vel amore, et terminatur in delectatione.

4. *Per appetitum irascibilem sicut per æstimativam ad naturam rationalem accedit animal.* — Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis, aliquid est quod competit sensibili animæ secundum propriam naturam; aliquid vero, secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in sui supremo : sicut dicit Dionysius (De Divinis Nomin., c. VII) quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Sic vis imaginativa competit animæ sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ; sed vis æstimativa, per quam animal apprehendit intentiones

1. Animalia imperfecta habent de sensibus solum tactum, habent etiam phantasiam et concupiscentiam et gaudium et tristitiam, licet indeterminate sint, et indeterminate moveantur. Memoria vero et ira in eis totaliter non invenitur, sed solum in animalibus perfectis. Cujus ratio est, quia non omnia quæ sunt inferioris generis, sed solum suprema et perfectiora, pertingunt ad aliquam participationem similitudinis ejus, quod est proprium superiori generi. Appetitus quidem sensitivus, consequens sensum secundum propriam rationem, est ejus quod est delectabile secundum sensum; quod pertinet ad vim concupiscibilem, quæ est communis animalibus. Sed quod animal tendat per appetitum ad aliquod laboriosum, puta ad pugnam vel aliquod hujusmodi, habet similitudinem cum appetitu rationali, cujus est appetere aliqua propter finem quæ non secundum sensum sunt appetibilia. Et ideo ira, quæ est appetitus vindictæ, pertinet solum ad animalia perfecta, propter quamdam appropinquationem ad genus rationalium. (De Sensu et Sensat., l. I.)

non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ secundum quod participat aliquid rationis : unde ratione hujus æstimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere ; sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam nunquam sensit. Et similiter ex parte virium appetitivarum. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ ; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem ; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens iræ est minus turpis quam incontinens concupiscentiæ, utpote minus privatus ratione.

Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversæ potentiæ, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut æstimativa inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivæ partis.

Cfr. De Potent. Anim., c. 5. — II De Anim., l. 5. — III Sent., Dist. XXVI, q. I, art. I, s. — De Sensu et Sensat., l. I.

§§ 2. Appetitus sensitivus a sensibus internis regitur.
(II Sent., Dist. XXIV, q. 2, art. 1-2, s.)

Nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum : brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum cognoscit ; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat ; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit, consequenter ratio dicitur, quæ investigativa est, et deductiva unius in alterum.

Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando vel fugiendo ; ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis : et ideo dicitur in II de Anima, quod ad ea quæ sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quæ passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus æstimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem ; quæ hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis ; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio æstimativæ et appetitivæ consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio

suæ convenientiæ, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quæ animalia persequuntur : aut est non apprehensa a sensu; sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed æstimando tantum : et ideo motus sensualitatis in duo tendit : in ea scilicet quæ secundum exteriores sensus delectabilia sunt; aut ad ea quæ nociva vel convenientia corpori secundum solam æstimationem cognoscuntur.

§ 34. — Utrum liberum arbitrium sit in brutis.

(De Verit., q. XXIV, art. 2)

Videtur quod liberum arbitrium sit in brutis. 1. Secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii, quod actus nostri sunt voluntarii. Sed voluntario et pueri et bruta communicant, secundum Philosophum in III Ethic. c. 1. Ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Præterea, secundum Philosophum in VIII Phys., in omni eo quod movet se ipsum, est moveri et non moveri. Sed bruta movent se ipsa; ergo in eis est moveri et non moveri. Sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii, quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum (lib. VII, qui est de Lib. Arb., cap. ult.) et Damascenum (lib. II, c. 26). Ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium duo importat; scilicet judicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis : habent enim aliquod judicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur, et aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum possint movere et moveri. Ergo in eis est liberum arbitrium.

4. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed Damascenus posuit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit ; quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est, et se habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a versione incipit. Ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Præterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui. Sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum ; quia potentia ipsius non est determinata ad unum, sicut potentia rerum naturalium, quæ semper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Præterea, pœna non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in Veteri Lege frequenter invenitur pœna inflicta brutis, sicut Exod., XIX, patet de bestia tangente montem, et XXI, de bove cornupeta. Ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Præterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum instigatur, et a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, et moveri præceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum. Ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Præterea, divinum præceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium. Sed divinum præceptum datur bruto; unde Jonæ, IV, 7, secun-

dum aliam litteram dicitur, quod *præcepit Dominus vermi, et percussit hederam.* Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed *contra*, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus (lib. II Orthod. Fidei, c. 12) et etiam Bernardus (in Serm. de Annuntiatione B. Mariæ, circa med.). Sed bruta non sunt ad imaginem Dei. Ergo non sunt liberi arbitrii.

Præterea, omne quod est liberi arbitrii, agit, et non solum agitur. Sed bruta non agunt, sed aguntur, ut Damascenus dicit (in lib. II, c. 27). Ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

Solutio. — *Respondeo dicendum, quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium : est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit (cap. IV De Divin. Nomin.). Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum ; nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur; et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine : unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent : propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. — Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas : possunt enim agere, si judicant esse agen-

dum ; vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur : unde, secundum Augustinum (XI super Genes. ad litteram), moventur visis; et secundum Damascenum (lib. III Orth. Fid., c. 6), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant : unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum ; sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere ;et canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere ; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento ; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciunt, non propter usum liberæ electionis.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum ; et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri. Sed judicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum ; et sic non sunt liberi arbitrii.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi : tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ : tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam ; tamen considerato ordine ejus ad judicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et judicium aliquod ; non tamen sequeretur quod esset in eis libertas judicii, cum judicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

Ad *quartum* dicendum, quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum ; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum ; tamen judicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est in corp. art. et ad 3 arg.

Ad *sextum* dicendum, quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

Ad *septimum* dicendum, quod tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis et prohibitionibus ; sed diversimode : quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant judicio rationis ; sed in brutis est judicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum ; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum : et ideo post flagella, ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium hujusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.

Ad *octavum* dicendum quod, secundum Augustinum super Genesim ad litteram, præceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes intelligere atque obedire solent : non enim hoc acceperunt ut possint bestiæ vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo : non rationalis voluntatis arbitrio ; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant.

Cfr. S. Th. I-II, q. VI, art. 2 ; q. XI, art. 2 ; q. XII, art. 5 ; q. XIII, art. 2 ; q. XV, art. 2 ; q. XVI, art. 2 ; q. XVII, art. 2.

Art. II. — DE NATURA ANIMÆ SENSITIVÆ

§ 35. — Utrum animæ brutorum sint subsistentes.

(S. Th., q. LXXV, art. 3)

Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes. 1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed *contra* est quod dicit Gennadius (De eccles. dogmat., cap. 16 et 17) : « Solum hominem credimus habere animam substantivam ; animalium vero animæ non sunt substantivæ. »

Conclusio. — *Cum animæ brutorum per seipsas minime operentur, subsistentes non sunt. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.*

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum : et utrumque corporeo principio attribuebant. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum ; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam ; et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles (De anima, lib. I, c. 4-5, et lib. III, c. 3-4) posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris ; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam ; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum ; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad *tertium* dicendum, quod vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva ; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

§ 36. — Quod animæ brutorum non sunt immortales.

(S. c. G., II, c. 82)

§§ 1. Probatur vera sententia.

Evidenter ostendi potest brutorum animas non esse immortales.

Nulla enim operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In ani-

mabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet quia omnia animalia ejusdem speciei et similiter operantur: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam,quasi a natura motæ et non ex arte operantes. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

Item, omnis forma separata a materia est intellecta in actu; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in quantum abstrahit eas. Sed, si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit (De anima, III, c. 4, n. 12). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

Adhuc, in qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis antem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis); non autem quantum ad proprium appetitum animalis in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens: nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum; neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

Amplius, quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem (Ethic., lib. x, c. 5), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina catholicæ fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis: *Anima carnis in sanguine est* (Levit., XVII, 11), quasi dicatur: Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro De ecclesiasticis dogmatibus (c. 16, 17): *Solum hominem credimus habere animam substantivam* (id est per se vitalem); *brutorum vero animas cum corporibus interire.* Aristoteles etiam dicit (De anima, II, c. 2, n. 9-10) quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

§§ 2. Excluditur opinio contraria.

Per hoc autem excluditur positio Platonis (De Leg., lib. III), qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

1. Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitivæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens in qua non communicat corpus, scilicet se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, quum neque contrarium habeat neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

2. Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esset immortale: corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere, unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia, quum (secundum Platonis positionem [De Leg., lib. x]) nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato (in Timæo), animam sensitivam propriam operationem habere. Dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, definiens sensum, dicebat quod est motus animæ per corpus.

Solutio. — Hæc autem quæ dicta sunt patet esse falsa.

1. — Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus quæ sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc, diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellec-

tus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Præterea, sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

2. — Quod autem Plato dixit (De Leg., x) animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quæ est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia omne quod movetur per se, est corpus; unde, quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. Secundo, quia, quum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt absque materia; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed ostensum est quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quæ dicitur exequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

§ 37. — De origine animæ sensitivæ

§§ **1. Ponuntur diversæ opiniones.** (II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 3)

Circa hanc quæstionem diversæ inveniuntur opiniones et philosophorum et etiam Magistrorum.

Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi hanc viam tenentes, ipsum Deum. Ratio autem quæ prædictos philosophos movit, est sumpta ex hoc quod in naturalibus nihil invenitur agens nisi forma accidentalis, ut calor et frigus quorum actione non potest anima produci, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed tamen advertendum est, quod nullus philosophus inter animam sensibilem et alias formas substantiales distinxit quantum ad originem : quia prædicti philosophi omnes formas substantiales esse a principio separato posuerunt, tam animam sensibilem, quam formam lapidis vel ignis.

Alii vero, ut Aristoteles et Commentator ejus, qui ponunt formas alias materiales ex potentia materiæ educi virtute agentium naturalium, ponunt etiam animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse, eo quod esse formarum naturalium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum : non enim per se possunt subsistere : et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis ; unde forma per se loquendo neque fit neque generatur, sed compositum. Et quia omne quod generatur, generatur ex sibi simili ; ideo oportet quod generans vel inducens ad formam sit compositum ex materia et forma, et non forma tantum, vel substantia separata ; et per eamdem rationem ostendit Aristoteles (in XVI de Animalibus), animam vegetabilem et sensibilem non ab extrinseco esse, ostendens eas esse formas materiales ex hoc quod operationes exercent mediante corpore : quod enim habet esse absolutum a materia, habet etiam operationem a materia absolutam. Et ideo vult quod omnia principia vel virtutes quarum operationes non exercentur sine corpore, non sint ab extrinseco, sed ab agente corporali : et quod intellectus solus sit ab extrinseco ; quia ejus operatio est sine corpore, et etiam ejus esse absolutum est : unde sibi debetur factio non tantum per accidens, sed etiam per se, ut esse incipiat ; et oportet tunc quod hic sit secundum modum sibi competentem, et a principio separato.

Alii vero philosophi attenderunt ad ipsas formas, ac si eis per se fieri deberetur; et ideo posuerunt omnes formas esse a principio formali separato.

Sed positio Aristotelis multo rationabilior est : quia nihil incipit, vel

fit, vel generatur nisi secundum modum quo esse habet : et ideo concedimus animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse.

§§ 2. Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. (Quodl. IX, art. 11)

Videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. 1. Ut enim dicit Augustinus in lib. De Vera Religione, substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiæ viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquæ autem substantiæ non viventes sunt immediate a Deo creatæ, ut elementa hujus mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate à Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstret nobilitatem facti.

2. Præterea, omne cui proprie competit fieri ; vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animæ vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiant ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquitur quod fiant ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediæ. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans; movet enim corpus : nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis hujus animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri ; et sic restat quod creetur.

1. Sed *contra* est quod Philosophus dicit (in II de Anima, c. 5), quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.

2. Præterea, omne illud quod præcedit in semine hominis ante introductionem animæ rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis præcedunt in semine hominis, quia primum est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum (XIV de Animalibus). Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

3. Præterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successive ; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producuntur actione successiva : quia determinato spatio temporis vivificatur conceptus et sensificatur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione ; alii vero ex traduce : et hæc diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de omnibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse ; qui præcipue ex duobus movebantur. Primo

quidem, quia cum formæ non habeant materiam partem sui, non possunt fieri nisi ex nihilo; unde oportet quod a creante fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas judicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse. Formæ enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quæ transmutantur transmutatione materiæ de potentia in actum : unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formæ quæ non sunt subsistentes. Qualitates autem activæ agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animæ nutritivæ [1].

Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formæ subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceteræ formæ materiales [2].

Sola autem anima intellectiva, quæ habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem.

Si autem sensibile et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animæ radicantur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit. Sed quia hæc opinio repugnat dictis philosophorum, qui in uno animato unam animam tantum posuerunt, ad quam omnes operationes animæ pertinent; et etiam sit contra dicta Sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in lib. de Ecclesiast. Dogmat., c. 16-17; ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animæ, cujus potentiæ sunt vegetativum, sensitivum, et intellectivum; dicimus quod anima hominis, quæ omnes has potentias animæ sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias, quæ sunt corporalium partium actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilis non sunt substantiæ viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo im-

1. Cfr. Cosmolog., § 12, §§ 2 in fin. et § 23, §§ 3, n. 2.

2. Ramusculi abscissi inseruntur vel plantantur, et coalescunt; quod non esset nisi remaneret in eis vita, et per consequens anima, quæ est principium vivendi : quod contingit tanquam in unaquaque planta, anima sit una actu et multiplex potentia. Quia enim anima plantæ imperfecta est in ordine animarum, non requirit magnam diversitatem in partibus; unde anima totius potius potest salvari in aliqua partium. — Et sic etiam videmus in animalibus quæ decisa vivunt, quia utraque partium habet sensum. Quod patet ex hoc quod retrahit se, si pungitur. Et etiam habet motum secundum locum, ut ad sensum apparet. (II De Anim., l. 4). — In animalibus annulosis, secundum Philosophum, una est anima in actu, et plures in potentia : unde quando dividuntur, efficitur quælibet pars animata habens animam distinctam; et quia propter parvam differentiam organorum in illis animalibus, pars est fere toti consimilis, ideo in parte remanet anima perfecta sicut in toto. (II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 3, s). — Cfr. de Potent., q. III, art. 12 ad 5. — De Anim., art. 10 ad 15. — I De Anim., l. 14.

mediate, quod etiam quod est magis nobile : quia Deus, cum non habeat limitatam virtutem, nec agat necessitate naturæ, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem; sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod animæ sensitivæ non convenit per se esse, nec fieri, nec operari: nulla enim est actio animæ in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animæ sensitivæ: una quæ imperat motum, scilicet appetitiva, cujus actus constat [quod non est sine corpore; sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Altera autem vis motiva est exequens motum,] quæ affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporalium facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

Alia quæ sunt *in contrarium*, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cujus semine quamvis præcedat vegetiva et sensitiva anima imperfecte, cum illis cessantibus introducatur per creationem anima rationalis, quæ perfecte continet quod in eis erat imperfectionis. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multæ generationes et corruptiones.

Cfr. S. Th. I, q. CXVIII, art. 1. — S. c. G., II, c. 86, n. 1. — II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 3. — De Potent., q. III, art. 11-12.

ANTHROPOLOGIA

SEU

PSYCHOLOGIA[1]

PROŒMIUM

§ 1. — Dignitas et Utilitas Psychologiæ

(I De Anima, l. 1)

Omnis scientia speculativa bona est et honorabilis. Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex objecto et ex qualitate seu modo. Si vero consideretur scientia seu actus ejus ex objecto, patet quod illa scientia est nobilior quæ est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, scientia illa est nobilior quæ est certior. Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquæ sunt magis certæ aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus; aliæ vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certæ. — Scientia autem de anima utrumque habet: quia et certa est; hoc enim quilibet experitur in seipso, quod habeat animam et quod anima vivificet: et quia est nobilior; anima enim est nobilior inter inferiores creaturas[2].

Cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem quæ traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiæ insignes dat occasiones. — Quia si ad *Philosophiam Primam* intendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quæ ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum. — Si vero attendatur quantum ad *Moralem*, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animæ. Et inde est quod Aristoteles in *Ethicis* attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animæ. — Ad *Naturalem* vero utilis est,

1. Homo maxime est id quod principale est in eo, scilicet ratio et intellectus. (IX Ethic. ad Nicom., l. 9).

2. Dicendo inter creaturas innuit S. Doctor scientiam de Deo nobiliorem esse, quod alibi expresse docet. Sic (I lib. Metaphys., lect. 2) hæc habet: « Scientia de « Deo est honorabilissima, sicut Deus honorabilior est rebus omnibus; nulla alia- « rum scientiarum dignior ista potest esse ». Unde concludit (S. Th. I-II, q. 66, art. 5): « Modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni « præfertur ».

quia magna pars entium naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis [1].

§ 2. — Præcipua notatur difficultas Psychologiæ.

(I De Anima, l. 2)

Dubitatio est circa passiones animæ et operationes, utrum sint animæ propriæ sine communicatione corporis, ut Platoni visum fuit, vel nulla sit propria animæ, sed omnes sint communes corporis et animæ, id est compositi. Solvere autem hanc dubitationem est necessarium, sed non leve et valde difficile.

Causa difficultatis est quia in apparenti videtur quod multæ potentiæ seu passiones sunt communes, et non sit pati sine corpore, utputa irasci et sentire et alia hujusmodi quorum nihil patitur anima sine corpore. Omne enim ad quod operatur complexio corporis non est animæ tantum sed etiam corporis ; sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animæ : videntur ergo animæ passiones omnes esse cum corpore. — Sed si aliqua operatio esset propria animæ, appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quæ est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animæ. Attamen cum ipsum intelligere vel sit phantasia, ut posuerunt quidam antiqui philosophi, vel saltem non sit sine phantasia, cum phantasia indigeat corpore, videtur quod nec ipsum intelligere sit proprium animæ, sed commune animæ et corporis. Nulla sic esset operatio animæ sine corpore. In hoc igitur est difficultas quæstionis, quia omnes potentiæ animæ secundum apparentiam videntur esse conjuncti. — Necessitas autem hujus quæstionis venit ex eo quod ex solutione ejus habetur unum quod omnes maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari [2]. Si contingat aliquam propriam operationem aut passionem animæ esse, utique continget ipsam animam separari a corpore ; quia quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Si vero non esset aliqua propria operatio seu passio animæ, eadem ratione non contingeret ipsam animam separari a corpore, sed erit de anima sicut de recto. Licet enim multa accidant recto inquantum rectum, scilicet tangere æneam sphæram secundum punctum, non tamen accidit ei nisi in materia : non enim tangit rectum in puncto æneam sphæram nisi in materia. Sic erit de anima, si non habet propriam operationem, quod licet ei multa accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia.

1. Hæc dicit S. Doctor non de anima humana speciatim considerata, sed de anima in genere, quatenus anima est principium vitæ in omnibus viventibus.

2. Seu, aliis verbis, utrum anima humana sit spiritualis et proinde immortalis.

§ 3. — Notio humanæ animæ specifica

§§ 1. Anima humana ratione animæ sensitivæ præstat.
(De Verit., q. x, art. 1, c)

Quia rerum essentiæ sunt nobis ignotæ, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus ; utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam. In potentiis autem hoc communiter invenitur, quod illud quod potest in plus, potest in minus, sed non convertitur ; sicut qui potest ferre centum libras, potest ferre viginti. Et ideo, si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiæ suæ. -- Anima autem quæ est in plantis, habet infimum gradum inter potentias animæ ; unde ab ea denominatur, cum dicitur nutritiva vel vegetabilis. Anima autem bruti pertingit ad altiorem gradum, scilicet qui est sensus ; unde ipsa anima vocatur sensitiva, vel quandoque etiam sensus. Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animæ, et ex hoc denominatur ; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens ; inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium præ aliis animabus. Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius ; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis ; imago non pertinebit ad essentiam animæ nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus.

§§ 2. Anima rationalis separatis intelligentiis subest.
(De Verit., q. xv, art. 1, c)

Sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur, et earum regitivæ ; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. — Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit ; unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis ; sicut est in Angelis, ratione cujus intellectum deiformem habere dicuntur : quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant ; quod est proprie humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit ; ratio vero dis-

cursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit [1].

§§ 3. Anima humana ultimum gradum tenet inter substantias intellectuales. (De Anima., art. 7, c)

Ubicumque est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primæ species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. — In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primæ, et sic deinceps usque ad ultimam eorum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inhærentibus formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quæ in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suæ naturæ competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

§ 4. — Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus.

(II Sent., Dist. XVI, q. 1, art. 2)

Videtur quod non tantum in rationalibus creaturis imago Dei inveniatur. 1. Ad rationem enim imaginis, qualis in creaturis esse potest, non

1. Natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturæ superioris; et ideo natura animæ in sui supremo attingit infimum naturæ angelicæ; et ideo aliquo modo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam, quam secundum rationem; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata: unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce offertur. (I Sent., Dist. III, q. 4, art. 1, ad 4).

exigitur perfecta similitudo; sed sufficit imperfecta imitatio. Sed quælibet creatura ex hoc esse habet quod divinam perfectionem imitatur. Ergo quælibet creatura dici debet ad imaginem Dei.

2. Præterea, dicit Boetius in lib. de Consol. Philosophiæ (lib. III, metr. 9) de Deo loquens :

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Sed quælibet creatura in esse prodiit ex hoc quod in mente divina per suam ideam gestabatur. Ergo quælibet creatura potest dici facta ad imaginem Dei.

3. Præterea, ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinæ bonitatis expressius repræsentatur in toto universo quam in aliqua parte ejus. Ergo totum universum magis debet dici ad ima5inem Dei quam aliqua creatura rationalis.

4. Præterea Dionysius (De Divin. Nom., c. 4) ostendit similitudinem divinæ bonitatis maxime apparere in radio solari. Sed expressio similitudinis causat imaginem. Ergo radius solaris debet dici esse ad imaginem Dei.

5. Præterea, illud quod maxime exprimit proprietatem alicujus, maxime videtur ad ipsum convenientiam habere. Sed in fine Cælest. Hierarchiæ dicit Dionysius, quod in igne maxime ostenduntur divinæ proprietates. Ergo ignis maxime debet dici ad imaginem Dei.

Sed *contra*, ex hoc anima dicitur imago Dei, quia ejus capax est, ut Augustinus (lib. XIV de Trinit., cap. 8) dicit. Sed sola creatura rationalis est capax Dei. Ergo ipsa sola est ad imaginem Dei.

Præterea, quanto aliqua creatura est perfectior, tanto est Deo similior. Sed inter alias creaturas rationalis natura altissimum gradum tenet. In ipsa ergo præcipue imago Dei invenitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod illa imitatio rationem imaginis constituit quæ est in aliquo ad speciem pertinente. Ex primo autem et communi nihil sortitur speciem, sed ex ultimo et proprio, sicut est differentia constitutiva. Consideratis autem divinæ bonitatis processibus in creaturis, quibus naturæ creatæ constituuntur in similitudinem naturæ increatæ, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quæ omnes alias præsupponat : et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturæ ejus; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturæ, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis quælibet creatura aliquid participet de ratione similitudinis divinæ, non tamen potest dici ejus imago ratione prædicta.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter ; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem ; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suæ procedit. Utroque

modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquæque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit ; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quælibet creatura potest dici imago ideæ in mente divina existentis ; sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est ; et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod similitudo divinæ bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quæ sunt intellectuales naturæ : nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi ratione omnium partium ; et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.

Ad *quartum* dicendum, quod similitudo radii solaris ad divinam bonitatem tota attenditur quantum ad causalitatem, et non quantum ad dignitatem naturæ, quæ rationem imaginis perficit.

Ad *quintum* dicendum, quod proprietates divinæ ostenduntur in creaturis dupliciter : vel secundum similitudinem analogiæ, sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quæ analogice Deo et creaturis conveniunt ; et sic divinæ proprietates præcipue ostenduntur in rationali natura ; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur ; et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinæ. Sed hæc similitudo non facit rationem imaginis ; unde Dionysius vocat eam (Cælest. Hierar., c. 2) dissimilem similitudinem.

Cfr. S. Th. I, q. XCIII. — I Sent., Dist. III, q. 2-5 ; II Sent., Dist., XVI. — De Verit., q. X, art. 7.

§ 5. — Utrum tantum mens sit subjectum imaginis.

(I Sent., Dist. III, q. 3, art. 1)

Videtur quod non tantum mens sit subjectum imaginis. 1. Augustinus enim ostendit (lib. XI de Trinit., cap. 2 et 3), imaginem Trinitatis in visu corporali secundum tria quæ necessaria sunt ad visionem, scilicet res exterior, et imago ejus in oculo, et intentio videntis, quæ ista duo conjungit. Visus autem corporeus non pertinet ad mentem.

2. Item, Damascenus (lib. III de Fide Orth., cap. 18), assignat imaginem in libero arbitrio, quod etiam non videtur esse de pertinentibus ad mentem.

3. Item, Augustinus (lib. XIV de Trinit., cap. 18) : *Imago Trinitatis ibi quærenda est in anima nostra, quo nihil habet melius.* Hæc autem videtur esse ratio superior, secundum quam æternis contemplandis inhæret. Ergo videtur quod in ratione superiori sit imago.

4. Item, Dionysius (De Div. Nom., cap. 4): *Angelus est imago divina.* Ergo videtur quod non tantum in mente nostra sit imago.

Sed *contra*, videtur quod in nulla creatura sit imago. Imago enim, ut dicit Hilarius (de Synod., in propos. 1), est rei ad rem coæquandam discreta et unica similitudo. Sed nulla res creata coæquat Creatorem. Ergo in nulla creatura potest imago Creatoris inveniri.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod imago in hoc differt a vestigio, quod vestigium est confusa similitudo alicujus rei et imperfecta; imago autem repræsentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quæ propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repræsentant; et ideo in Angelo et homine tantum dicitur imago Divinitatis, et in homine secundum id quod est in ipso nobilius. Alia autem, quæ plus et minus participant de Dei bonitate, magis accedunt ad rationem imaginis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus (ubi supra) in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse; sed in nullo esse perfectam similitudinem, sicut in potentiis mentis, ubi invenitur distinctio consubstantialis et æqualitas. Constat autem illa tria in visu dicta, non esse consubstantialia, et ideo solum in mente ponit imaginem.

Ad *secundum* dicendum, quod in libero arbitrio non potest esse perfecta similitudo, cum non inveniatur ibi aliqua distinctio potentiarum; nec etiam est excellentior pars animæ cum sit tantum operativa. Constat autem quod comtemplativa nobilior est parte operativa. Sed Damascenus assignat ibi imaginem, large vocans imaginem quamcumque similitudinem. Imitatur autem Deus liberum arbitrium, inquantum est primum principium suorum operum non potens cogi.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio superior inhæret æternis contemplandis, inquantum sunt regula et norma agendorum, prout scilicet ex divinis rationibus dirigimur in nostris operibus. Unde ibi non est imago; sed in illa parte quæ æterna secundum se contemplatur.

Ad *quartum* dicendum, quod imago Trinitatis potest attendi tripliciter. Vel quantum ad expressam repræsentationem divinorum attributorum; et sic, cum divinæ bonitates copiosius effulgeant in Angelo quam in homine, Angelus est expressior imago Dei quam homo: unde etiam signaculum dicitur Ezech., c. xxviii, 12, secundum expositionem Gregorii (lib. xxxii Moral., cap. 18). Vel quantum ad distinctionem personarum; et sic expressior est similitudo in homine quam in Angelo, quia in Angelo suæ potentiæ sunt minus distinctæ. Vel inquantum ipse Deus est principium rerum; et sic imago invenitur in homine et non in Angelo, inquantum unus homo est principium omnium hominum, sicut Deus omnium rerum, et inquantum anima est in toto corpore tota, sicut Deus in mundo. Sed quia ista repræsentatio est quantum ad exteriora, simpliciter concedendum est quod Angelus magis est ad imaginem, quam homo.

Cfr. S. Th. i, q. xciii, art. 6. — De Verit., q. x, art. 7.

SECTIO PRIMA

DE OPERATIONIBUS ET POTENTIIS ANIMÆ

DISTINCTIO PRIMA

DE POTENTIIS ANIMÆ IN GENERE

§ 6. — Utrum sint plures potentiæ animæ.

(S. Th. I, q. LXXVII, art. 2)

Videtur quod non sint plures potentiæ animæ. 1. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis. Ergo per eamdem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed *contra* est, quod Philosophus (De anima, lib. II, c. 2) ponit plures animæ potentias.

Conclusio. — *Cum homo sit in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit (De cæl. lib. II, c. 12), « quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem

habet. » Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio præter ejus essentiam. — Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad *tertium* dicendum, quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures[1].

Cfr. De Potent. Anim., c. 1.

§ 7. — De modo quo diversæ distinguuntur potentiæ

§§ 1. Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta.
(S. Th. I, q. LXXVII, art. 3)

Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et objecta. 1. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus. Nam potentia visiva eadem est albi et nigri; et gustus idem est dulcis et amari.

1. Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam. (S. c. G., II, c. 72, n. 3.)

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum. Nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed *contra*, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit (De anima, lib. II, c. 4, n. 1) quod « priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta. » Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

Conclusio. — *Cum potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.*

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta. — Sed tamen considerandum est quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali; per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisæ animalis, diversas ejus species contituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grrammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem; et ideo penes hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel

finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca rei.

Ad *secundum* dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum ; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris ; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem ; et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad *quartum* dicendum, quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior ; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia ; quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ. Et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

Cfr. De Anim., art. 13. — De Potent. Anim., c. 1. — 1 De Anim., l. 6.

§§ 2. Quomodo distinctio potentiarum oriatur ex diversitate objectorum. (De Verit., q. xv, art. 2, c)

Potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt hoc non esse ita intelligendum, quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis.

Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur *actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causæ aliquo modo.*

Omne enim cujus esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur sicut serra est hujusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animæ, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem ; unde unaquæque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatæ sunt potentiæ, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum sicut terminus, terminis autem specificentur actus, oportet quod actus penes objecta distinguantur ; et ideo objectorum diversitas, potentiarum diversitatem inducit.

Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest ; uno modo secundum naturam rerum ; alio modo secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor ; secundum diversam rationem objecti, ut bonum et verum. — Cum autem potentiæ quæ

sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accommodatum); oportet de necessitate quod potentiæ quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint : scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur; possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent; sicut imaginativa, prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figuræ et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis, prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quædam vero potentiæ aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est visus circa colorem, auditus circa sonum et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sensitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur: scilicet quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet corporalia; et iterum quod possibile est in ea inveniri diversas potentias secundum diversam naturam objectorum propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic vel illi naturæ.

Illa vero pars animæ quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, inquantum est immaterialis; et sic ejus virtute se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectorum intellectus dicitur esse quod quid est; quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit (III De anima, cap. 5), quod *intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri.* Unde impossibile est quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum; sed solummodo secundum rationem diversam objecti, prout, scilicet secundum diversam rationem in unam et eamdem rem quandoque actus animæ fertur. Et sic bonum et verum in parte spirituali animæ diversificant intellectum et voluntatem : in verum enim intelligible fertur intellectus ut in formam, cum oporteat eo quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur ut in finem. Unde a Philosopho (V Metaphys. cap. 4) dicitur verum esse in mente, bonum et malum in rebus; cum forma sit intus, et finis extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit : et sic bonum et verum non habent eamdem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum agens et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid inquantum est in actu et inquantum est in potentia, aut inquantum agit et patitur : intelligibile enim actu est objectum intellectus possibilis, agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu. Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui posssunt.

§ 8. — Urum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

§§ 1. Prima Expositio. (S. Th. I, q. LXXVIII, art. 1)

Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum. 1. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, c. 2): « Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum. » Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur (Eccli. XL, 22): *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes;* et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 10). Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. II, c. 2): « Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. »

Conclusio. — *Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera: vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum; tres animæ: vegatativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi: vegetativum, sensitivum. motivum secundum locum, et intellectivum.*

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; très vero dicuntur animæ; quatuor vero dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ ratio-

nalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis ; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensus ; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum , et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco : hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum ; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur (De anima, lib. II, c. 4).

Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit objectum universalius. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum ; et hoc genus potentiarum animæ dicitur *vegetativum ;* non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur ; necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem ; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile ; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ : unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione ; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quædam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt quæ supra hoc habent motivum secundum

locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viventia sunt in quibus, cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus.

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

Cfr. De Anim., art. 13. — De Potent. Anim., c. 1. — De Verit., q. x, art. 1 ad 2. — 1 De Anim., l. 14.

§§ 2. **Altera completior expositio.** (De Anima, art. 13, c)

I. *Ponitur principium juxta quod diversæ discernuntur potentiæ.* — Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiæ. Actus autem ex objectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio

potentiarum animæ. — Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiæ actionum animæ, et non secundum aliud; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quæ per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis; sed rationali et irrationali.

II. *Distinctio potentiarum generalis in vegetativas, sensitivas, intellectivas.* — Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimatis operantis; sed hoc contingit quantum ad duo; scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati; quia cum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum; oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati : oportet enim quod fit, esse naturale, et quæ ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et hujusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. — Sunt autem aliæ altiores actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis; sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam; et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. — Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam; quæ quidem pertinet ad potentiam appetitivam; et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam motivam.

III. *Distinguuntur inter se speciatim potentiæ vitæ sensitivæ.* — Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. — Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus;

et hoc pertinet ad sensum proprium. — Secundo quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat : quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quæ dicitur sensus communis. — Tertium est quod species sensibilium receptæ conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint : et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi ; nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia. — Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo ; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum ; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimativa naturalis ; in homine autem vis cogitativa, quæ est collativa intentionum particularium : unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. — Quinto autem requiritur quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata ; iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem : quæ in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio ; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari ; quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res ; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt ; principia autem motiva potentiæ dicuntur.

Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur ; necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia ; necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia quorum species, licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus ; sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum ; necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur ; propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. — Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam ; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis ; et hoc pertinet ad gustum ; licet enim sapor

non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et præcipue secundum humectationem. — Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus ; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu ; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. — Sunt autem alia sensibilia quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus ; unde visus est altior inter omnes sensus, et universalior ; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus.

Similiter autem vis appetitiva, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur : quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens ; et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum ; quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum ; sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis.

Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum ; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia ; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis ; nam singulæ partes habent quosdam proprios motus.

IV. *Distinguuntur ipsæ speciatim potentiæ vitæ intellectivæ.* — Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas.

Motiva autem communis est et sensui et intellectui ; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque.

Cognitio autem intellectus requirit duas potentias ; scilicet intellectum agentem et possibilem.

Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animæ ; scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum ; scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum ; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

DISTINCTIO SECUNDA

DE DIVERSIS POTENTIIS IN SPECIE

CAPUT PRIMUM

DE POTENTIIS VEGETATIVIS

§ 9. — Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum.

(S. Th. I, q. LXXVIII, art. 2)

Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. 1. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur (De anima, lib. II, c. 4). Est enim « potentia potens salvare suscipiens ipsam. » Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. II, c. 4), quod « opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere. »

Conclusio. — *Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, angmentativa, et generativa.*

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiæ vegetativæ partis. Vegetativum enim habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero per quam corpus viventis salvatur

et in esse, et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur vis nutritiva. — Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori. « Suprémum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris, » ut patet per Dionysium (De Divin. Nom. cap. 7). Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur (De anima, lib. II, c. 4) : « Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. » Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ vero nutritiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad *secundum* dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad *tertium* dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

Ad *quartum* dicendum, quod operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

Cfr. De Potent. Anim., c. 2. — II De Anim., l. 9.

§ 10. — Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

(S. Th. I-II, q. XVII, art. 8)

Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. 1. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in homine obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 22) dicit, quod « id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum. »

Conclusio. — *Actus animæ vegetativæ, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.*

Respondeo dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), quod « vocatur naturale quod generativum et nutritivum. » Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc

1. Operationes vegetabilis partis animæ sunt quasi naturales; quod patet ex hoc quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt. Et sic patet quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio; et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. — Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur; cum neque ab eis accipiat, propter hoc quod non sunt cognoscitivæ; neque instrumento aliquo corporeo utatur intellectus, quod oporteat per operationes animæ vegetabilis sustentari, sicut accidit de organis potentiarum sensitivarum; et sic puritati intellectus nihil præjudicatur per operationes animæ vegetabilis. Unde patet quod per se loquendo, operatio animæ vegetabilis et operatio animæ intellectivæ non se impediunt. — Per accidens tamen potest ex altera alteri impedimentum provenire; inquantum scilicet intellectus accipit a phantasmatibus, quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri et conservari; et sic per actus nutritivæ potentiæ eorum dispositio variatur, et per consequens operatio potentiæ sensitivæ, a qua intellectus accipit; et ita per accidens ipsius intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis, inquantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ virtutis, ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri; et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis. (De Verit., q. XIII, art. 4.)

ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Cfr. S. Th. I-II, q. L, art. 3 ad 1. — II Sent., q. 1, art. 2 ad 3. — De Verit., q. XIII, art. 4, c. — De Virtut., q. 1, art. 3 ad 4. — I Ethic., l. 20.

CAPUT SECUNDUM

DE SENSIBUS

SEU

DE POTENTIIS SENSITIVIS APPREHENSIVIS

QUÆSTIO PRIMA

DE SENSIBUS EXTERNIS

§ 11. — Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

(S. Th. I, q LXXVIII, art. 3)

Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur (De anima, lib. II, c. 6). Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et

nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. I), quod « non est alter sensus præter quinque. »

Conclusio. — *Quinque sunt exteriores sensus : visus, auditus, olfactus, gustus, et tactus.*

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum, et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias. Unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa ; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet.

Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale ; sicut calor in calefacto : spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata[1]. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu ; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis ; vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex

1. Naturalis dicitur immutatio prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturæ, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est secundum quod species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis et non per modum naturalis formæ. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. (II De Anim., l. 14.)

percussione causatur, et aeris commotione : secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus ; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu ; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. — Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior ; et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur (Phys. lib. VIII, c. 7). Tactus autem et gustus sunt maxime naturales, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3 et 4 argum.). Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum ; quia, ut dicitur (Phys. lib. VII, c. 2) : « secundum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata ».

Ad *secundum* dicendum, quod magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes ; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis ; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis ; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiæ, quantum ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva ; quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva ; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus videtur dicere (De anima, lib. II, c. 11), sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur ; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in

lingua, non autem per totum corpus : et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad *quartum* dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi (De anima, lib. II, c. 3 et 9), est quædam species tactus, quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur ; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundum præambulam qualitatem in qua fundatur sapor ; scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

Cfr. De Anim., art. 13. — De Potent. Anim., c. 3, n. 1.

§ 12. — De Objecto Sensibili

§§ 1. Quodnam sit objectum sensus in genere.

Objectum sensus est corpus, quod est natum movere organum [1].

Impossibile est quod aliqua natura spiritualis et intelligibilis cadat in apprehensione sensus, qui cum sit virtus corporea, non potest esse cognoscitivus nisi rerum corporalium [2].

Nulla substantia est per se sensibilis, quia « quod quid est » est objectum intellectus [3]. — Item nulla forma substantialis [4].

Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum : similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum [5]. — Naturas etiam sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus [6].

Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. — Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur [7].

1. De Verit., q. XXV, art. 3, c.
2. II De Anim., l. 14.
3. II Sent., Dist. XIII. q. 1, art. 3, c.
4. S. Th. I, q. LXVII, art. 3,c.
5. S. Th. I, q. LVII, art. 1, ad 2. Cfr. III, Sent., Dist. XXIII, q. 1, art. 2, c.
6. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 3, c.
7. I Sent., Dist. XIX, q. 5, art. 1. ad 6.

§§ 2. Diversæ sensibilium species. (II De Anim., l. 13)

1. *Exponuntur diversæ species sensibilium.* — Sensibilia vero tribus modis dicuntur. Uno quidem modo per accidens, et duobus modis per se: quorum uno dicuntur sensibilia illa, quæ propria sunt singulis sensibus; alio modo dicuntur sensibilia illa, quæ communiter sentiuntur ab omnibus.

Sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie est cognoscitivus coloris, et auditus soni, et gustus saporis: sed tactus habet plures differentias appropriatas sibi: cognoscit enim calidum et humidum, frigidum et siccum, grave et leve, et hujusmodi multa. Unusquisque autem horum sensuum judicat de propriis sensibilibus; et non decipitur in eis; sicut visus non decipitur quod sit talis color, neque auditus decipitur de sono. Sed circa sensibilia per accidens vel communia, decipiuntur sensus; sicut decipitur visus, si velit judicare homo per ipsum, quid est coloratum, aut ubi sit. Et similiter decipitur quis, si velit judicare per auditum quid est quod sonat. Hæc igitur sunt propria sensibilia uniuscujusque sensus.

Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Hæc enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quædam horum, scilicet numerus, motus, et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque. Sic igitur manifestum est, quæ sint sensibilia per se.

Secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicimus quod Darius vel Socrates est sensibile per accidens, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit Darius; unde Darius est sensibile per accidens. Unde nihil patitur sensus ad hoc, in quantum hujusmodi.

2. *Affertur ratio distinctionis sensibilium communium a sensibilibus propriis et a sensibilibus per accidens.* — Quamvis autem sensibilia communia et sensibilia propria sint per se sensibilia, tamen propria sensibilia sunt proprie per se sensibilia; quia substantia uniuscujusque sensus et ejus definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili. Ratio autem uniuscujusque potentiæ consistit in habitudine ad proprium objectum.

Dubitatur autem de distinctione sensibilium communium a sensibilibus per accidens Sicut enim sensibilia per accidens non apprehenduntur nisi in quantum sensibilia propria aprehenduntur, sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi inquantum apprehendit coloratum. Videtur ergo quod sensibilia communia sunt etiam sensibilia per accidens. — Sed dicendum est quod sentire consistit in quodam pati et alterari. Quicquid igitur facit differentiam in ipsa pas-

sione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde dicit Philosophus quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod hujusmodi. Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem; et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color, illud autem est sonus, hoc autem est album, illud vero nigrum. Ipsæ enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quæ habet naturalem aptitudinem potentia sensitiva; et propter hoc secundum aliquam differentiam horum sensibilium diversificantur sensus. Quædam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia. Manifestum est enim quod omnia hæc quinque diversificantur secundum magnitudinem vel situs. Et quia non habent habitudinem ad sensum, ut species activorum, ideo secundum ea non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed remanent communia pluribus sensibus.

3. Qua ratione aliquid sit sensibile per accidens. — Viso igitur quomodo dicantur per se sensibilia, et communia et propria, restat videndum qua ratione dicatur aliquid sensibile per accidens. Sciendum est igitur quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis æstimativa. Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens inquantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu. Sed, ut proprie loquamur, hoc non est universaliter sensibile per accidens, sed per accidens visibile, sensibile autem per se. Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatæ apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam.

Cfr. III De Anim., l. I.

§ 13. — De Subjecto Sentiente

§§ 1. Quod subjectum sentiens non est anima sola, sed conjunctum, seu organum potentia sensitiva informatum.

1. *Sensatio non est actus potentiæ solum, sed organi compositi ex potentia et corpore.* — Omnis potentia sensitiva est actus corporalis organi [1]. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. (S. Th. I, q. XII, art. 3.)

Aliqua operatio animæ aut passio est, quæ indiget corpore sicut instrumento et sicut objecto. Sicut videre indiget corpore, sicut objecto; quia color, qui est objectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quæ est ut instrumentum; et sic videre non est animæ tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quæ indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut objecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget objecto corporali[2]. (I De Anim., l. 2.)

Phantasia, memoria, appetitus concupiscibilis et irascibilis, hæc omnia, juxta Philosophum, sunt communia animæ et corpori. Etenim omnia prædicta ad sensum pertinent : sensus autem communis est animæ et corpori; sentire enim convenit animæ per corpus : ergo prædicta omnia sunt communia animæ et corpori. Primum manifestat Aristoteles quasi per inductionem. Prædictorum enim quædam cum sensu accidunt, scilicet quæ pertinent ad cognitionem sensitivam, ut sensus, phantasia et memoria; quædam vero accidunt per sensum, sicut ea quæ pertinent ad vim appetitivam, quæ movetur per apprehensionem sensus. Secundum autem, scilicet quod sensus communis sit animæ et corpori, dicit esse manifestum, et per rationem et sine ratione. Ratio enim est in promptu : quia cum sensus patiatur a sensibili, sensibilia autem materialia sint et corporea, necesse est corporeum esse, quod a sensibili patiatur. Absque autem ratione manifestum est experimento ; quia turbatis corporeis organis impeditur operatio sensus ; et eis ablatis, totaliter sensus tollitur. (De Sens. et Sensat., l. 1.)

Illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia, sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit (in principio

1. Potentia est quasi forma organi. (II De Anim., l. 24.)

2. Plato distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam. Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. (S. Th. I, q. LXXV, art. 3, c.) — Non enim visus solum est susceptivus specierum, sed oculus. (III De Anim., l. 7.)

lib. De somno et vigilia, c. 1.). Manifestum est autem quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quædam vero operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. (S. Th. I, q. LXXVII, art. 5, c.)

2. *Ipsum sentire magis ad animam quam ad corpus pertinet*[1]. — Hæc ponit Magister: « Omnis sensus animæ est : non enim caro sentit, sed anima utens corpore velut instrumento. Unde Augustinus (Super Genesim, lib. XII, c. 24) : Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur .» — Sed, quia sentire est conjuncti, secundum Philosophum, et ideo neque corporis neque animæ, sed hominis ; dicendum est quod eorum quæ sunt conjuncti quædam insunt toti ratione animæ, ut sentire et hujusmodi; et hæc attribuuntur animæ eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi : quædam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire et hujusmodi ; et hæc attribuuntur corpori et non animæ. (III Sent., Dist. XV, Expos. text.)

Nulla operatio partis sensitivæ potest esse animæ tantum ut operetur ; sed est compositi per animam. Compositum igitur est videns et audiens et omnia sentiens, sed per animam ; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio. (De Anim., art. 19, c.)

§§ 2. Quod, quia est conjunctum, subjectum sentiens debilitatur et sensibilis excellentia corrumpitur

Omnes debilitationes quæ fiunt circa intellectum et sensum, non attingunt ad ipsam animam secundum se, sed proveniunt ex debilitate organi. Unde videtur quod intellectus et omnis anima sit incorruptibilis, et quod debilitatio in ejus operationibus non sit ex eo quod ipsa corrumpatur, sed ex eo quod debilitantur organa. Si enim corrumperetur anima, maxime corrumperetur a debilitate quæ est in senectute, sicut accidit in organis sensitivis, quæ debilitantur ex senectute : tamen anima non debilitatur ex hoc ; quia si senex accipiat oculum juvenis, videbit ut juvenis. Quare senectus debilitat, non quidem quod ipsa anima patiatur seu virtus sensitiva, sed id in quo est. Sicut in ægritudinibus et in ebrietatibus non debilitatur anima, sed corpus. Si ergo omnes hujusmodi motus et operationes debilitantur non propter animam, sed propter debilitatem corporis seu organi, ut dictum est ; manifestum est quod non sunt animæ tantum, sed conjuncti. (I De Anim., l. 10.)

1. De Sens. et Sensat., l. 1.

Ostendit Aristoteles differentiam inter intellectum et sensum quantum ad impassibilitatem. Ne ergo aliquis crederet, quod in eodem gradu impassibilitatis esset sensus et intellectus, subjungit hoc, quod non est similis impassibilitas sensitivi et intellectivi. Sensus enim licet non patiatur a sensibili, passione proprie accepta, patitur tamen per accidens, inquantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat; unde nec per se nec per accidens passibilis est. Et hoc est quod dicit, quod dissimilitudo impassibilitatis sensitivi et intellectivi manifeste est ex organo et sensu, quia sensus efficitur impotens ad sentiendum ex valde sensibili, sicut auditus non potest audire sonum propter hoc quod motus est ex magnis sonis, neque visus potest videre, neque olfactus odorare ex eo quod hi sensus moti sunt prius ex fortibus odoribus et coloribus corrumpentibus organum [1]. Sed intellectus, quia non habet organum corporeum, quod corrumpi possit ob excellentiam proprii objecti, cum intelligit aliquid valde intelligibile, non minus postea intelligit infima, sed magis : et idem accideret de sensu, si non haberet organum corporale. Debilitatur tamen intellectus ex læsione alicujus organi corporalis indirecte, inquantum ad ejus operationem requiritur operatio sensus habentis organum. Causa igitur diversitatis est, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. Ex his autem, quæ dicuntur, apparet falsitas opinionis illorum qui dixerunt, quod intellectus est vis imaginativa, vel aliqua præparatio in natura humana, consequens corporis complexionem. (III De Anim., l. 7.)

§ 14. — De transitu ex objecto ad subjectum.

§§ 1. Anima externis sensibilibus agentibus in organa patitur per accidens. (De Verit., q. XXVI, art. 2, c)

Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, inquantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, inquantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formæ, ita

1. Sensus delectatur in proportionatis, sicuti in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quædam. Sed excellentia corrumpit sensum, vel saltem contristat ipsum. (IV Sent., Dist. XLIV, q. 3, art. 1, sol. 3 ad 3). — Oportet in organis sentiendi ad hoc quod sentiatur esse quamdam proportionem. Si ergo motus sensibilis fuerit fortior quam organum natum sit pati, solvitur proportio, et corrumpitur sensus qui consistit in quadam proportione organi. (II De Anim., l. 24.)

patitur ratione materiæ ; et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam ; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animæ per accidens. — Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et hæc est quædam passio corporalis : sicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quæ secundum suum esse corpori unitur [1]. — Alio modo ita quod incipiat ab anima, inquantum est corporis motor, et terminetur in corpus ; et hæc dicitur passio animalis ; sicut patet in ira et timore, et aliis hujusmodi ; nam hujusmodi per apprehensionem et appetitum animæ peraguntur, ad quæ sequitur corporis transmutatio ; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens.

§§ 2. Objectum sensibile per suam speciem conjungitur cum facultate sensitiva. (II De Anim., l. 12)

Sensus est virtus in organo corporali ; intellectus vero est virtus immaterialis, quæ non est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitu-

1. Cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri : unde sic non patitur per se, sed per accidens, sicut aliæ formæ moventur motis subjectis compositis. In viribus autem animæ quantum ad operationem applicantur corpori solum vires partis sensitivæ et nutritivæ. Sed quia operatio virium nutritivæ partis est in movere, non in moveri ; ideo secundum eas anima non patitur, sed magis agit. Relinquitur ergo quod pati sit proprie animæ secundum partem sensitivam. Sed quia hujusmodi vires non sunt subsistentes, sed formæ organorum corporalium ; ideo non dicuntur pati per se, nec anima secundum eas, sed per accidens, inquantum compositum patitur. Sed quia potentiæ apprehensivæ sensitivæ sunt tantum in recipiendo speciem, quæ quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis ; ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales, et quantum ad hoc quod aliquid recipitur ; et propter hoc dicitur (in II de Anima, c. 5), quod sentire est quoddam pati. Sed quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensui ; unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus : ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum, aut debilitat. (III Sent., Dist. XV, q. 2, art 1, s. 2.)

INSTITUTE OF ... ST. MICHAEL'S COLLEGE

dinem rei quæ sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. (II De Anim., l. 12.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXXIV, art. 6.

§§ 3. Species quibus res sensibiles recipiuntur in facultate sensitiva sunt sine materia et habent esse intentionale. (II De Anim., l. 24)

Hoc oportet accipere, universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. — Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam ; omne igitur patiens recipit formam sine materia : non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia. Dicendum igitur, quod licet hoc sit commune omni patienti quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. — Nam forma, quæ in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eumdem modum essendi in patiente, quem habet in agente : et hoc quidem contingit, quando patiens habet eamdem dispositionem ad formam, quam habet agens : quodcumque enim recipitur in altero, secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente ; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quæ est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quæ erat in agente. Et hoc modo patitur quicquid patitur passione naturali. Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente ; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali quæ est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est ceræ ad imaginem, quæ erat in ferro et auro. Et ideo subjungit Aristoteles, quod cera accipit signum idest imaginem sive figuram auream aut æneam, sed non inquantum est aurum aut æs. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. Et similiter sensus patitur a sensibili habente colorem aut saporem aut sonum, sed non inquantum unumquodque illorum dicitur, idest non patitur a lapide colorato inquantum lapis, neque a melle dulci inquantum mel : quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quæ est in subjectis illis, sed patitur ab eis inquantum tale est vel coloratum vel saporosum, vel secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiæ.

§§ 4. Facultas sentiens, actione sensibilis commota, ipsa operatur ad percipiendum objecti speciem.

Visio est actus videntis; res denominatur visa per operationem videntis [1].

In visione corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens... Visio corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis [2].

Ipsa visio secundum rei veritatem non est passio corporalis, sed principalis ejus causa est virtus videntis. Prima quidem receptio formæ quæ est visionis, est corporalis; sed corporea passio non est idem quod visio [3].

Operatio agentis quædam est ut transiens in effectum, et hæc proprie actio dicitur; et tali actioni semper respondet e converso passio. Quædam vero operatio est quæ non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso; et si quidem hæc recipiatur in ipso, illa receptio dicetur passio; et actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicetur operatio : quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu. Sentire enim est quædam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quæ dicitur motus sensus, de quo dicit Philosophus (in III de Anima, c. 3) quod est actus perfecti [4].

§§ 5. Sensibile in potentia et sensus in potentia duo sunt, sed in actu sunt unum.

1. *Facultas sentiens quandoque est in potentia, quandoque in actu.* — Anima sensitiva non est actu ipsum sensibile, sed potentia tantum: propter hoc sensus non sentiunt sine exterioribus sensibilibus. — Sed sensus est quandoque in actu: dupliciter enim dicimus aliquem sentire : quandoque enim dicimus aliquem videre et audire, qui audit et videt in potentia : puta cum aliquis est dormiens: quandoque autem dicimus aliquem videre et audire, eo quod est in ipsa operatione audiendi et videndi. Ex quo patet quod sensus et sentire dicuntur dupliciter, scilicet in actu et in potentia. — Videtur autem repugnare, quod sentire dicitur in actu, ei quod dictum est, quod sentire est quoddam pati et moveri. Esse enim in actu videtur magis pertinere ad agere. Et ideo ad hoc exponendum dicit

1. I Sent., Dist. XL, q. I, art. I, ad 1.
2. S. Th. I, q. XCIII, art. 6, ad 4.
3. De Sens. et Sensat., l. 4.
4. I Sent., Dist. XL, q. I, art. I, ad 1.

Aristoteles quod ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus quod pati et moveri sint quoddam est in actu. Nam motus est quidam actus, sed imperfectus: est enim actus existentis in potentia, scilicet mobilis. Sicut igitur motus est actus, ita moveri et sentire est quoddam esse secundum actum.

Ostendit igitur secundum prædicta quomodo antiquorum positio non possit esse vera, scilicet quod simile simili sentitur. Dicit ergo quod omnia quæ sunt in potentia patiuntur et moventur ab activo, et existente in actu, quod scilicet, dum facit esse in actu ea quæ patiuntur, assimilat ea sibi: unde quodammodo patitur aliquis aliquid a simili, et quodammodo a dissimili; quia a principio dum est in transmutari et pati, est dissimile; in fine autem, dum est in transmutatum esse et passum, est simile. Sic igitur et sensus postquam factus est in actu a sensibili, est similis ei: sed ante non est similis. Quod antiqui non distinguentes erraverunt. (II De Anim., l. 10.)

2. *Sensus de potentia reducitur in actum.* — Considerandum est quod sicut in scientia est duplex potentia et duplex actus, ita est et circa sensum. Nam quod nondum habet sensum et natum est habere est in potentia ad sensum. Et quod jam habet sensum et nondum sentit est potentia sentiens, sicut circa scientiam dicitur. Sicut autem de potentia prima aliquid mutatur in primum actum, dum acquirit scientiam per doctrinam; ita de prima potentia ad sensum aliquid mutatur in actum, ut scilicet habeat sensum per generationem. Sensus autem naturaliter inest animali: unde sicut per generationem acquirit propriam naturam et speciem, ita acquirit sensum. Secus autem est de scientia, quæ non inest homini per naturam, sed acquiritur per intentionem et disciplinam. Cum autem animal jam generatum est, tunc hoc modo habet sensum, sicut aliquis habet scientiam quando jam didicit. Sed quando jam sentit secundum actum, tunc se habet sicut ille qui jam actu considerat. (II De Anim., l. 12.)

3. *Sensibile in actu et sensus in actu sunt quid unum.* — Actus cujuslibet sensus, est unus et idem subjecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus. Et dico actum sensus, sicut auditum secundum actum; et actum sensibilis, sicut sonum secundum actum. Non enim semper sunt in actu: quia contingit habentia auditum non audire, et habens sonum non semper sonare. Sed cum potens audire habet suam operationem, et potens sonare habet sonare, tunc simul fit sonus secundum actum qui vocatur sonatio, et auditus secundum actum, qui vocatur auditio. Probat autem Aristoteles quod unus et idem sit actus sensibilis et sentientis, sed ratione differant, ex his quæ sunt ostensa in III Physicorum. Ibi enim ostensum est quod tam motus quam actio vel passio sunt in eo quod agitur, id est in mobili et patiente. Manifestum est autem quod auditus patitur a sono; unde necesse est quod tam sonus secundum actum, qui dicitur sonatio, quam auditus secundum actum, qui dicitur auditio, sit in eo quod est secundum potentiam, scilicet in organo auditus. Et hoc ideo, quia actus activi et motivi fit in patiente, et non in agente et movente. Sicut igitur actio et passio sunt unus actus subjecto, sed differunt

ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente, ita idem est actus sensibilis et sentientis subjecto, sed non ratione. Actus igitur sonativi vel soni est sonatio, auditivi autem actus est auditio. Dupliciter enim dicitur auditus et sonus: scilicet secundum actum et secundum potentiam. Et quod de auditu et sono dictum est, eadem ratione se habet in aliis sensibus et sensibilibus. Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subjecto, sed solum ut in principio a quo, ita tam actus sensibilis quam actus sensitivi, est in sensitivo ut in subjecto. Sed in quibusdam sensibilibus et sensitivis, nominatus est uterque actus, et sensibilis ut sonatio, et sensitivi ut auditio. In quibusdam autem unum tantum nominatum est, scilicet actus sensitivi. Visio enim dicitur actus visus, sed actus coloris non est nominatus[1]. (III De Anim., l. 2.)

§§ 6. Per species sensiles corpora in seipsis percipiuntur, et vera efficitur rerum cognitio.

1. *Cognitio fit secundum quod objectum cognitum adest per suam similitudinem in subjecto cognoscente.* — Quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis quæ est principium actionis. Similitudo autem cogniti qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis secundum actum; et ideo oportet ut quælibet cognitio sit per modum formæ quæ est in cognoscente. (De Verit., q. II, art. 6, c.)

Non est necessarium formam quæ est rei principium essendi, esse principium rem cognoscendi per suam essentiam; sed solum secundum suam similitudinem. Forma enim quæ lapis est, non est in anima, sed similitudo ejus[2]. (De Verit., q. VIII, art. 11 ad 4.)

Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam

1. Considerandum est quid sit color et sapor. Unumquodque horum enim dupliciter est. Uno quidem modo prout sentitur in actu. Alio vero modo prout est sensibile in potentia. Quid autem sit unumquodque horum secundum actum, id est secundum quod est color actu perceptus a sensu, aut sapor vel quodcumque aliud sensibile, dictum est in libro *De anima*, quomodo scilicet unumquodque horum idem sit vel alterum sensui secundum actum, scilicet visioni vel auditioni, quia videlicet visibile in actu est idem visioni in actu, visibile autem in potentia non est idem visui in potentia. (De Sensu et Sensat., l. 6.)

2. Sensus igitur est quodammodo omnia sensibilia, cum sensus in actu sint sensibilia in actu; sed potentia animæ sensitivæ non est ipsum sensibile, sed est in potentia ad ipsum. Si autem anima sit omnia sensibilia, necesse est quod sit vel ipsæ res sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsarum. Non autem anima est ipsæ res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. (III De Anim., l. 13.)

est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente ; unde nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci.

Quamvis in mente non sint nisi immateriales formæ, possunt tamen esse similitudines rerum materialium. Non enim oportet quod ejusmodi esse habeat similitudo, cujusmodi est id cujus est similitudo, sed solum quod in ratione conveniat ; sicut forma hominis non habet tale esse in statua aurea, quale esse habet forma hominis in carnibus et ossibus. (De Verit., q. x, art. 4, c. et ad 4.)

2. *Species sensilis est illud quo res externa percipitur.* — Manifestum est quod species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species quæ est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt ; quod autem videtur est color qui est in corpore : similiter quod intellectus intelligit est quidditas quæ est in rebus, non autem species intelligibiles, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. (III De Anim., l. 8.)

Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam ; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur. (S. c. G., II, c. 75.)

3. *Inde res corporales vere in seipsis cognoscuntur.* — Sic cognoscitur unumquodque, secundum cum similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia; virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directe ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se [1]. Alio modo secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia quæ cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis. (S. Th. I, q. XII, art. 9, c.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXXV, art. 2.

1. Considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili ; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius ; vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. (S. Th. I, q. XIV, art. 5, c.)

§ 15. — Ratione excellentiæ sensus externi inter se conferuntur.

§§ 1. Visus ceteris externis sensibus prævalet. (1 Metaph., l. 1)

Cum sensus ad duo nobis deserviant; scilicet ad cognitionem rerum, et ad utilitatem vitæ; diliguntur a nobis propter seipsos, inquantum cognoscitivi sunt, et etiam propter hoc, quod utilitatem ad vitam conferunt. Et hoc patet ex hoc quod ille sensus maxime ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est, qui est visus, quem diligimus non solum ad agendum aliquid, sed etiam si nihil agere deberemus. Cujus causa est, quia iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat. In quo manifestum est quod duas præeminentias visus in cognoscendo ad alios sensus possidet.

Unam quidem quia perfectius cognoscit. Quod quidem visui accidit, eo quod spiritualior est inter omnes sensus. Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur ejus immutatio, qua ab objecto immutatur. Nam, cum omnia alia sensibilia immutent organum et medium sensus secundum aliquam materialem immutationem, sicut tactus objectum calefaciendo et infrigidendo, objectum vero gustus afficiendo sapore aliquo organum gustus mediante saliva, objectum autem auditus per motum corporalem, objectum autem odoratus per fumalem evaporationem; solum objectum visus non immutat nec organum nec medium nisi spirituali immutatione. Non enim pupilla nec aer coloratur, sed solum speciem coloris recipiunt secundum esse spirituale. Quia igitur sensus in actu consistit in actuali immutatione sensus ab objecto, manifestum est illum sensum spiritualiorem esse in sua operatione, qui immaterialius et spiritualius immutatur. Et ideo visus certius et perfectius judicat de sensibilibus inter alios sensus.

Aliam autem præeminentiam ponit Philosophus, quia nobis plura demonstrat. Quod quidem accidit ex ratione sui objecti. Tactus enim et gustus, et similiter odoratus et auditus sunt cognoscitivi illorum accidentium, in quibus distinguuntur inferiora corpora a superioribus. Visus autem est cognoscitivus illorum accidentium, in quibus communicant inferiora corpora cum superioribus. Nam visibile actu est aliquid per lucem, in qua communicant inferiora corpora cum superioribus; et ideo corpora cælestia solo visu sunt sensibilia. Est autem alia ratio, quia visus plures differentias rerum demonstrat; quia sensibilia corpora præcipue per visum et tactum cognoscere videmur, et adhuc magis per visum. Cujus ratio ex hoc sumi potest: quod alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quæ a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt: sicut sonus est a corpore sensibili, ut ab eo fluens et non in eo

manens : et similiter fumalis evaporatio cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia quæ rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. Unde judicium tactus et visus extenditur ad res ipsas; judicium autem auditus et odoratus ad ea quæ a rebus ipsis procedunt, non ad res ipsas. (I Metaph., l. 1.)

§§ 2. Speciatim per se visus excellentior est auditu, licet per accidens auditus præemineat. (De Sensus et Sensat., l. 2)

Comparat Philosophus visum et auditum [1]; et quidem dicit quod visus dupliciter præeminet auditui. Uno quidem modo quantum ad necessaria ; puta ad quærendum cibum, et ad vitandum corruptiva, quæ certius apprehenduntur per visum, qui immutatur ab ipsis rebus, quam per auditum, qui immutatur a sonis consequentibus motus aliquos rerum. Alio modo visus est prævium auditui secundum se, quia magis cognoscitivus est plurium quam auditus. Sed auditus præeminet visui inquantum deservit intellectui ; et hoc est secundum accidens.

Visus ideo secundum se est melior, quia potentia visiva sua apprehensione annuntiat nobis multas differentias rerum, et diversorum modorum. Et hoc ideo est, quia ejus objectum, quod est visibile, invenitur in omnibus corporibus. Per hunc etiam sensum magis cognoscuntur communia sensibilia : quia quanto potentia habet virtutem cognoscitivam universaliorem, et ad plura se extendentem, tanto est efficacior in cognoscendo ; quia omnis virtus quanto est universalior, tanto est potentior. — Sed auditus annuntiat nobis solas differentias sonorum, qui non inveniuntur in omnibus corporibus, nec sunt expressivæ multarum differentiarum, quæ sunt in rebus paucis. Animalibus autem ostendit auditus differentias vocis. Vox enim est sonus ab ore animantis prolatus cum imaginatione quadam ; et ideo vox animalis inquantum hujusmodi, naturaliter significat interiorem animalis passionem, sicut latratus canum significat iram ipsorum : et sic perfectiora animalia ex vocibus invicem cognoscunt interiores passiones : quæ tamen cognitio in imperfectis animalibus deest. Sic ergo auditus non cognoscit per se nisi vel differentiam sonorum, utputa grave et acutum, aut aliquid hujusmodi, vel differentias vocis, secundum quod sunt indicativæ diversarum passionum ; et sic cognitio auditus non se extendit ad cognoscendum per se tot rerum differentias, sicut visus.

Auditus tamen per accidens melior est ad intellectum; et Aristoteles dicit quod auditus multum confert ad prudentiam. Et accipitur hic prudentia pro quadam intellectiva cognitione, non solum prout est recta ratio agibilium. Sed hoc est per accidens, quia sermo, qui est audibilis, est causa addiscendi non per se, id est secundum ipsas sonorum diffe-

1. Visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinales; et his quæ ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et præsertim his quæ pertinent ad visum. (II De Anim., l. 14.)

rentias, sed per accidens, inquantum scilicet nomina, ex quibus locutio componitur, sunt symbola, idest signa intentionum intellectarum, et per consequens rerum. Et sic doctor docet discipulum inquantum per sermonem significat ei conceptionem intellectus sui. Et plus homo potest cognoscere addiscendo, ad quod est utilis auditus quamvis per accidens, quam de se inveniendo, ad quod præcipue est utilis visus. Inde est quod inter privatos a nativitate utrolibet sensu, scilicet visu et auditu, sapientiores sunt cæci, qui carent visu, mutis et surdis qui carent auditu. Addit autem Aristoteles « mutis », quia omnis surdus a nativitate ex necessitate mutus est. Non enim potest addiscere formare sermones significativos, qui significant ad placitum. Unde sic se habet ad locutionem totius humani generis, sicut ille qui nunquam audivit aliquam linguam, ad imaginandum illam. Non est autem necessarium quod e converso omnis mutus sit surdus : potest enim contingere ex aliqua causa aliquem esse mutum, puta propter impedimentum linguæ. (De Sensu et Sensat., l. 2.)

Cfr. II De Anim., l. 14.

§ 16. — Utrum in sensu sit falsitas.

(S. Th. I, q. XVII, art. 2)

Videtur quod in sensu non sit falsitas. 1. Dicit enim Augustinus (De Vera Relig. cap. 33) : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. » Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur ; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit (Metaph. lib. IV, c. 3) : quod « falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ. »

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

Conclusio. — *Sensus cum in proprium sensibile per se primo feratur, in communia autem per accidens et non per se primo ; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione ; aliorum sensibilium vero nonnunquam falsus est.*

Respondeo dicendum quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem ; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus. Quod quidem contingit ex hoc quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel judicat res aliter quam sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se ; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per

se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. — Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus; ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem ; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum judicium etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad *secundum* dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod « sensus proprii sensibilis falsus non est. » Phantasiæ autem attribuitur falsitas; quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam; provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus (Metaph. lib. IV, c. 29) dicit quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa ad hoc procedit quod falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum.

Cfr. S. Th. I, q. XVI, art. 2. — De Verit., q. I, art. 9 et 11. — III De Anim., l. 2.

QUÆSTIO SECUNDA

DE SENSIBUS INTERNIS

§ 17. — Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

(S. Th. I, q. LXXVIII, art. 4)

Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. 1. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem, et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundum Philosophum (lib. De memor. et reminisc. cap. 1): « Phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. » Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur (Poster lib. 1, c. 18), quod « quibus deest unus sensus, deficit una scientia. » Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre, et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 7, 24, etc.) ponit tria genera visionum : scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed *contra* est quod Avicenna in suo libro *De anima* ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam.*

Conclusio. — *Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas: sensum communen, imaginationem, æstimativam, et memorativam.*

Respondeo dicendum quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non mo-

veretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et aliam quæ conservet. — Rursus considerandum est quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1 et 2 arg.). Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*[1], sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; cujus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas, differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determi-

1. In Græco φῶς idem est quod lux; et inde venit φανός, quod est apparitio vel illuminatio, et φαντασία. Cum enim visus sit præcipuus inter alios sensus eo quod est spiritualior et plurium cognoscitivus; ideo phantasia quæ causatur a sensu secundum actum, accipit nomen a lumine, sine quo non est videre. (III De Anim., l. 6.)

natum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. — Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. — Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit *De Sensu et Sensibilibus*. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet *sensum communem*, et *imaginationem*, *æstimativam*, et *memorativam*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus; sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad *secundum* dicendum, quod sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ita etiam anima subjicitur alii potentiæ mediante alia; et secundum hunc modum phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad *quartum* dicendum, quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad *quintum* dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

Cfr. De Anim., art. 13, c.

§ 18. — De speciali sensuum internorum perfectione in anima intellectiva

§§ 1. De Phantasia dividente et componente.

1. Avicenna vero posuit unam potentiam inter æstimativam et phantasiam, cujus sit componere et dividere inter formas imaginatas, sicut cum ex forma auri imaginati et montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed quia hanc operationem non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam. Ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa, vel phantasia, ut dicit Averrois in lib. suo *De Sensu et Sensato.* (De Potent. Anim., c. 4.)

2. In homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis seu æstimationis apprehensione immediate, sed mediate ex apprehensione rationis, inquantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur. (III Sent., Dist. XV, q. 2, art. 2, sol. 3, ad 3.)

3. Organum imaginativæ virtutis est in anteriori parte cerebri. (II Sent., Dist. XX, q. 2, art. 2, c.)

4. Læsa imaginatione per læsionem organi, ut est in phræneticis, intellectus impeditur ab actuali consideratione etiam eorum quæ prius sciebat. (Ibid., ad. 3.)

§§ 2. De Cogitativa.

1. *In homine æstimativa fit et dicitur cogitativa, seu ratio particularis.* — Licet quantum ad formas sensibiles non sit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod fiunt per infusionem a sensibilibus exterioribus; tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua. Sicut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quæ sunt bonum et conveniens et nocivum, solo instinctu naturali; homo autem ultra hoc per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa: quæ per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit. Quæ etiam ratio particularis dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. (De Potent. Anim., c. 4)

Quod sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quæ dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium. Nihilominus tamen hæc vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur.

In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per æstimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid hujusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et æstimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, inquantum unitur intellectivæ in eodem subjecto: unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Æstimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est ejus cibus. Unde alia individua ad quæ se non extendit ejus actio vel passio, nullo modo apprehendit sua æstimativa naturali. Naturalis enim æstimativa datur animalibus, ut per eam ordinentur in actiones proprias, vel passiones, prosequendas vel fugiendas. (II De Anim. l. 13 [1].)

2. *Vis cogitativa est potentia organica.* — Interdum ipsa vis cogitativa ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta circa formas universales; et hæc habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri; et hæc ratio particularis absque dubio alia potentia est ab intellectu. (De Verit., q. XV, art. 1, c. [2])

Quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ. Et quum intelligere non sit operatio alicujus organi, virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus. (S. c. G., II, c. 73.)

3. *Cogitativa est suprema potentia partis sensitivæ.* — Potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii (De Divin. Nomin., cap. 2), quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio; nec est nisi in homine, loco cujus in aliis brutis est æstimatio naturalis. (De Verit., q. XIV, art. 1, ad. 9.)

Illa potentia quæ a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivæ et intellectivæ partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivæ partis a sensu denominatur, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur. (III Sent., Dist. XXIII, q. 2, art. 2, s. 1, ad 3 [3].)

1. Cfr. S. Th. I, q. LXXVIII, art. 4; I-II, q. LXXIV, art. 3, ad 1. — III Sent., Dist. XXVI, q. 1, art. 2, c. — S. c. G., II, c. 60; c. 73.

2. Cfr. S. c. G., II, c. 60. — De Potent. Anim., c. L. — IV Sent., Dist. L, q. 1, art. 1, ad. 3.

3. Cfr. Opusc. De Princip. Indiv., c. 2.

4. *Ratio particularis est potentia media qua mens regit appetitum hominis ad particulares actus.* — Mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali: et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis.

Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, inquantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. — Uno modo inquantum motus sensitivæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. — Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quæ est potentia quædam individualis quæ alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus; cujus major sit universalis, quæ est sententia mentis; minor autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis. (De Verit., q. x, art. 5, c.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXXI, art. 3.

§§ 3. De Memoria.

1. *Memoria discernitur a phantasia et æstimativa.* — Imaginatio et æstimatio non distinguuntur a sensu ex parte rei cognitæ : sunt enim præsentium vel quasi præsentium; sed memoria distinguitur per hoc quod est præteritorum inquantum præterita sunt. — Differt autem sensus ab intellectu et ratione, quia intellectus vel ratio est universalium quæ sunt ubique et semper; sensus autem est singularium quæ sunt hic et nunc. Et ideo sensus secundum suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi præsentium. Quod autem sit aliqua virtus sensitivæ partis, se extendens ad alia quæ non sunt præsentia, hoc est secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus. Unde memoria, quæ est cognoscitiva præteritorum, convenit solum animalibus perfectis, utpote supremum quoddam in cognitione sensitiva. (De Sensu et Sensat., l. I.)

Ad memoriam pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in præterito ab hoc in præsenti nunc. — Posset autem alicui videri quod phantasia et memoria

non sunt potentiæ distinctæ a sensu communi, sed sint quædam passiones ipsius. Sed Avicenna rationabiliter ostendit esse diversas potentias. Cum enim potentiæ sensitivæ sint actus corporalium organorum, necesse est ad diversas potentias pertinere receptionem formarum sensibilium quæ pertinet ad sensum, et conservationem earum quæ pertinet ad phantasiam : sicut in corporalibus videmus quod ad aliud principium pertinet receptio et conservatio. — Similiter etiam ad aliud principium pertinet recipere formam et conservare receptam per sensum, et efformare intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quam æstimativa percipit etiam in aliis animalibus. — Vis autem memorativa hanc retinet, cujus actus est memorari rem non absolute, sed prout est in præterito apprehensa. Contingit tamen quod diversarum potentiarum est una quasi radix et origo aliarum potentiarum, quarum actus actum ipsius primæ potentiæ præsupponunt : sicut nutritiva est quasi radix augmentativæ et generativæ potentiæ, quarum utraque utitur nutrimento. Similiter autem sensus communis est radix phantasiæ et memoriæ quæ præsupponunt actum sensus communis. (De Memor. et Reminisc., l. 2.)

Potest assignari quomodo contingat quod aliquis sentiat passionem præsentem et memoretur rem absentem. Et inducit Philosophus exemplum de animali quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum, et est imago animalis veri. Et, cum idem subjecto sit cui conveniunt hæc ambo, differunt tamen hæc duo ratione; et ideo alia est consideratio ejus inquantum est animal pictum, et alia inquantum est imago animalis veri : ita etiam et phantasma quod est in nobis potest accipi, vel prout est aliquod in se, vel prout est phantasma alterius. Et secundum se quidem est quoddam speculatum, circa quod speculatur intellectus vel phantasia quantum pertinet ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius quod prius sensimus vel intelleximus, sic consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi. Et ideo, cum anima memoretur secundum modum phantasmatis, si anima convertatur ad ipsum secundum se, sic videtur animæ adesse, vel aliquid intelligibile quod intellectus in phantasmate inspicit, vel simpliciter phantasma quod vis imaginativa apprehendit. Si vero anima convertat se ad phantasma inquantum est phantasma alterius, et consideret ipsum tamquam imaginem ejus quod prius sensimus vel intelleximus, ut dictum est cica picturam : sicut ille qui non videt Coriscum et considerat ejus phantasma, ut Corisci imaginem : jam hoc ad memoriam pertinet. Et sicut accidit de phantasmate alicujus singularis hominis, quod quandoque consideratur secundum se, quandoque ut imago, ita etiam accidit circa intelligibilia. Quando enim intellectus inspicit ad phantasma, sicut ad quoddam animal pictum, si inspiciat ad ipsum secundum se, sic solum consideratur ut quoddam intelligibile : si autem intellectus inspiciat ad ipsum inquantum est imago, sic erit principium memorandi, sicut accidit circa particularia. Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quædam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiæ : vel etiam intellectus

considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum inquantum est imago ejus, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.

Memoria igitur est habitus, idest habitualis quædam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed inquantum phantasma est imago alicujus prius sensati. (De Memor. et Reminisc., l. 3.)

2. *Memoria sensibilis et memoria intellectualis ab invicem distinguuntur.* — Memoria secundum communem usum loquentium accipitur pro notitia præteritorum. Cognoscere autem præteritum ut præteritum, est ejus cujus est cognoscere præsens ut præsens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum communem quamdam rationem, ut inquantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non inquantum est hic homo vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit præsens et præteritum, non inquantum est hoc nunc et hoc præteritum. Unde, cum memoria secundum propriam sui acceptionem respiciat ad id quod est præteritum respectu hujus nunc; constat quod memoria, proprie loquendo, non est in parte intellectiva, sed sensitiva tantum, ut Philosophus probat (lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1). Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile; ideo nomen memoriæ potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur objectum ut in præteritione modo prædicto, cognoscitur tamen objectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit uno modo, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: alio vero modo, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione præteriti; unde et magis proprie ad rationem memoriæ attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu. Et sic memoria est in parte intellectiva nostræ animæ: et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere (XII de Trinitate, cap. 4 et 7), ponens eam partem imaginis: vult enim, omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actum non prodeat, ad memoriam pertinere. (De Verit., q. x, art. 2, c.)

3. *Memoria sensibilium est organica potentia.* — Memoria est potentia sensitivæ partis, quæ habet organum in postrema parte capitis; et est thesaurus intentionum sensibilium cum sensu, non a sensu acceptarum. (I Sent., Dist. III, q. 4, art. 1 ad 2.)

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore; non enim est nisi præteriti; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin

intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus. (S. c. G., II, c. 74.)

Necesse est quod eadem parte animæ cognoscatur magnitudo et motus, qua etiam cognoscitur tempus. Hæc enim tria se sequuntur tam in divisione quam in eo quod est esse infinitum et finitum, ut probatur in VI *Physicorum*. Magnitudo autem cognoscitur sensu : est enim unum de sensibilibus communibus. Similiter autem et motus præcipue localis, cognoscitur, inquantum cognoscitur distantia magnitudinis. Tempus autem cognoscitur, inquantum cognoscitur prius et posterius in motu : unde etiam et sensu percipi potest. (De Memor. et Reminisc., l. 2.)

Cfr. S. Th. I, q. LXXIX, art. 6.

§§ 4. De Reminiscentia.

1. *Reminiscentia est specialis perfectio memoriæ sensitivæ in homine.* In hominibus vero non solum est memoria, sed etiam reminiscentia, quæ fit per quamdam collationem intentionum individualium præviarum ad formas syllogistice discurrendo usque ad ultimo quæsitum. Istam autem excellentiam non habent in homine æstimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam : semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori, eo quod supremum naturæ inferioris attingit infimum naturæ superioris. (De Potent. Anim., c. 4.)

2. *Inquiritur recta notio reminiscentiæ.* — Reminiscentiæ non est resumptio memoriæ, sed tamen reminiscentia est resumptio primæ acceptionis, licet non quælibet talis resumptio sit reminiscentia. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci; non autem ita quod reminiscentia sit vel sensus, vel memoria, vel phantasia, vel scientia; sed per reminiscentiam accidit memorari, quia reminiscentia est quidam motus ad memorandum. Et sic memoria sequitur reminiscentiam sicut terminus motum. Insuper, alia ex parte, reminiscentia sequitur memoriam, quia, sicut inquisitio rationis est via ad aliquid cognoscendum et tamen ex aliquo cognito procedit, ita reminiscentia est via ad aliquid memorandum et tamen ex aliquo memorato procedit.

Non tamen quælibet resumptio sensus vel scientiæ est reminiscentia, nec est universaliter verum quod reminiscentia fiat quandocumque iterum fit cognitio scientiæ vel sensus quæ prius fuerat. Sed quandoque contingit resumentem sensum vel scientiam reminisci, et quandoque non. Contingit enim eumdem hominem secundo post amissam scientiam idem addiscere aut invenire quod prius : hoc tamen non est reminisci. Oportet igitur quod reminiscentia differat ab his, scilicet ab iterato addiscere vel invenire; et aliquid plus ei insit quod sit principium reminiscendi quam requiritur ad addiscendum. Illud autem principium est aliquid jam memoratum. Unde reminiscentia definitur potentia qua ex

aliquibus memoratis ut principiis inquiruntur quædam alia jam prius cognita. (De Memor. et Reminisc., l. 4[1].)

3. *Causæ et modi reminiscentiæ.* — Causa autem reminiscendi est ordo motuum, qui relinquuntur in anima ex prima impressione ejus quod primo apprehendimus. Hanc ergo causam proponens, dicit Aristoteles quod reminiscentiæ contingunt per hoc quod unus motus natus est post alium nobis occurrere: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, quando secundus modus consequitur post primum motum ex necessitate, sicut ad apprehensionem hominis sequitur apprehensio animalis ex necessitate: et sic manifestum est quod quando anima movetur primo motu, movebitur etiam secundo. Alio vero modo contingit, quia secundus motus sequitur post primum non ex necessitate, sed ex consuetudine, quia scilicet aliquis consuevit post hoc cogitare vel dicere vel facere, et tunc secundus motus sequitur post primum non semper, sed ut in pluribus, sicut etiam effectus naturales ut in pluribus ex suis causis sequuntur, non semper. Dicta autem consuetudo non firmatur æqualiter in omnibus hominibus, sed accidit quod quidam semel cogitando velocius firment in se consuetudinem quam alii, si multoties cogitent hoc post illud : quod potest contingere vel propter naturam, quæ est melius receptiva et retentiva impressionis. Et inde etiam contingit quod nos semel videntes quædam, magis memoramur eorum quam alia multoties visa. Quia ea, quibus vehementius intendimus, magis in memoria manent. Ea vero quæ superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur.

Ex eo quod unus motus sequitur post alterum vel ex necessitate, vel ex consuetudine, oportet quod quando reminiscimur, moveamur secundum aliquem horum motuum, quousque veniamus ad hoc quod apprehendamus illum motum, qui consuevit esse post primum, quem scilicet motum intendimus reinvenire reminiscendo, quia reminiscentia nil est aliud quam inquisitio alicujus quod a memoria excidit. Et ideo reminiscendo venamur, id est inquirimus id quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus. Sicut enim ille qui inquirit per demonstrationem, procedit ex aliquo priori quod est notum, ex quo venatur aliquid posterius, quod est ignotum; ita etiam reminiscens, ex aliquo priori quod in memoria habetur, procedit ad reinveniendum id quod ex memoria excidit. Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. — Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a præsenti tempore procedendo in præteritum, cujus quærit memoriam : puta si quærit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolvendo in id quod fecit quarta die. Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore, puta si quis in memoria habeat quid fecerit octavo die ante et oblitus

1. Cfr. De Memor. et Reminisc., l. 8.

fuerit quid fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam, et sic inde quousque veniat ad quartam diem, vel etiam ab octava die ascendet in decimamquintam diem, aut in aliquod aliud tempus præteritum. — Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cujus memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione *similitudinis;* sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione *contrarietatis*, sicut si aliquis memoratur Hectoris, et per hoc occurrit et Achilles. Quandoque vero ratione *propinquitatis* cujuscumque; sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit et filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur.

Quorumdam enim præmissorum motus sunt idem, sicut præcipue similium; quorumdam autem simul, scilicet contrariorum, quia cognito uno contrariorum simul cognoscitur aliud; quandoque vero quidam motus habent partem aliorum, sicut contingit in quibuscumque propinquis, quia in unoquoque propinquorum consideratur aliquid quod pertinet ad alterum; et ideo illud residuum, quod deest apprehensioni, cum sit parvum, consequitur motum prioris, ut apprehenso primo, consequenter occurat apprehensioni secundum. (De Memor. et Reminisc. l. 5.)

4. *Quomodo reminiscentia differat a memoria.* — Postquam Philosophus ostendit modum reminiscendi, nunc ostendit differentiam memoriæ et reminiscentiæ. Innuit autem tres differentias : quarum prima est ex aptitudine ad utrumque. Non enim idem homines sunt bene memorativi et reminiscitivi. Secunda autem differentia est ex parte temporis, quia scilicet reminiscentia, cum sit via ad memoriam, tempore ipsam præcedit. Tertia differentia est ex parte subjecti in quo utrumque eorum inveniri potest; quia hoc quod est memorari, multa alia animalia participant præter hominem. Causa autem quare soli homini convenit reminisci, est quia reminiscentia habet similitudinem cujusdam syllogismi : quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquid vidisse, aut aliquo alio modo percepisse, ex quodam principio in hoc deveniens : et reminiscentia est quasi quædam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicujus procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum : quia etiam deliberatio fit per modum cujusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit : cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur.

Reminiscentia tamen est corporalis passio, nec est actus partis intellectivæ, sed sensitivæ, quæ etiam in homine est nobilior et virtuosior quam in aliis animalibus propter conjunctionem ad intellectum. Semper enim quod est inferioris ordinis perfectius fit suo superiori conjunctum, quasi aliquid de ejus perfectione participans. (De Memor. et Reminisc., l. 8.)

CAPUT TERTIUM

DE INTELLECTU

QUÆSTIO PRIMA

DE NATURA INTELLECTUS

§ 19. — Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 1)

Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. 1. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus (De Trin. lib. IX, cap. 4) : « Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant. » Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur (De Anima, lib. II, c. 3). Conveniunt autem in mente; quia Augustinus (De Trin. lib. X, cap. 11) ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium (in homil. Ascensionis, XXIX in Evang., non remote a princ.) : « Homo intelligit cum angelis. » Sed angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed *contra* est quod Philosophus ponit intellectivum potentiam animæ, ut patet (De Anima, lib. II, c. 3).

Conclusio. — *Quemadmodum in homine intelligere non est idem quod suum esse, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; inde in solo Deo intellectus est ejus

essentia. In omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur (De anima, lib. I, c. 4), quod « intellectus est substantia quædam. » Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad *secundum* dicendum, quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ secundum diversas rationes objectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (De anima, lib. III, c. 9).

Ad *tertium* dicendum, quod in angelis non est alia vis quam intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

§ 20. — Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.

(S. c. G., II, c. 66)

Quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu non differe opinabantur; quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc, sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu [1].

1. Cum autem potentiæ quæ sunt actus determinatorum organorum, non possint se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accomodatum); oportet de neces-

Amplius, cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus [1].

Item, Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentiæ est. Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus [2].

Præterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

Cfr. de Anim., II, l. 12; III, l. 7.

§ 21. — Cognitionis intellectivæ assignatur gradus humanæ proportionatus naturæ.

(S. Th. I, q. XII, art, 4, c)

Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua; quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

sitate quod potentiæ quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint: scilicet circa naturas corporeas. Operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. (De Verit., q. XV, art. 2, c.)

1. Omnis potentia sensitivæ partis est actus corporalis organi. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla potentia hujusmodi potest se extendere ultra corporalia. (S. Th. q. XII, art. 3, c.)

2. Anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiæ, inquantum impressio inferioris potentiæ redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab ojecto, et informatur per speciem objecti. (III Sent., Dist. XXIII, q. I, art. 2, ad. 3.)

Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali; sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali; quod est supra facultatem sensus. — Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. — Cognoscere vero ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino, et est supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum [1].

Cfr. S. Th. I, q. LXXXV, art. I.

§ 22. — Utrum intellectus sit potentia passiva.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 2)

Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. 1. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis. Sed intellectus, si

1. Intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertingentem ad intima rei. Unde cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quæ quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit. Unde secundum Philosophum (in III De Anima, c. 6), objectum intellectus est quid. Sed in apprehensione hujus essentiæ est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quæ quasi circumvolvuntur ipsi essentiæ; et hic est modus apprehendendi in substantiis separatis; unde intelligentiæ dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei. Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum; ideo hominis apprehensio *ratio* dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit. Unde si aliqua sunt quæ statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio, sed *intellectus*; sicut principia prima, quæ quisque statim probat audita. — Sicut autem mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur nisi per corporalia, et sensibilium similitudines. (III Sent., Dist. XXXV, q. 2, art. 2, s. 1.)

est passivus, est corruptibilis, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 5). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 16, in med.), et Aristoteles (De anima, lib. III, ibid.). Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 4, n. 12), quod intelligere est pati quoddam.

Conclusio. — *Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.*

Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem ; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens ; et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur ; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur ; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur ; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. — Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa ; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis ; quia sic oporteret quod esset ens infinitum ; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. — Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cælestium ; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. — Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est « *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum* », ut Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 4). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio

sumus intelligentes solum in potentia; postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis ; et per consequens intellectus est potentia passiva[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam (Ethic. cap. ult.) dicitur « rationalis per participationem », quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles (De anima, lib. III, c. 4) ob hoc nominat *intellectum possibilem,* non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis ; et ideo est incorruptibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur ; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Cfr. III Sent., Dist. XIV, q. I, art. I, sol. 2. — III De Anim., l. 7-9.

§ 23. — Utrum sit ponere intellectum agentem.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 3)

Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. 1. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed

1. Non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem : quia, cum cujuslibet potentiæ animæ tam activæ quam passivæ sit operatio aliqua, quælibet potentia animæ esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiæ ad objectum. Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa ; si autem e conservo se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva. Et inde est quod omnes potentiæ vegetabilis animæ sunt activæ, quia alimentum transmutatur per potentiam animæ tam in nutriendo quam in generando ; sed potentiæ sensitivæ omnes sunt passivæ, quia per sensibilia objecta moventur, et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva ; eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu ; quod est intellectus agentis ; et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu ; et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. (De Verit., q. XVI, art. I.)

quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Præterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen ; contra : lumen requiritur ad visum, inquantum facit medium lucidum in actu ; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 5), quod « sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid, quo est omnia facere. » Est ergo ponere intellectum agentem.

Conclusio. — *Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere.*

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas;* ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus ; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles (Metaph. lib. II, c. 4 et VII, c. 3) non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu ; oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus ; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam ; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad *secundum* dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opi-

nio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles ; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit (in II De Anima.). Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum ; sed non propter idem.

Ad *tertium* dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Cfr. de Anim., art. 4. — III De Anim., l. 10.

§ 24. — Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 4)

Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. 1. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud (Joan. I, 9) : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus (De anima, lib. III, c. 5) attribuit intellectui agenti quod non aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, ibid.) quod « intellectus agens est substantia actu ens. » Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum ani-

mæ, sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 5), quod « necesse est in anima has esse differentias, » scilicet intellectum possibilem et agentem.

Conclusio. — *Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent; oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu.*

Respondeo dicendum quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. — Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. — Et ideo Aristoteles (De anima, lib. III, ibid.) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius

dicit (De anima, lib. III, in comment.). Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud (Psalm. IV, 6) : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat, sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat : « Idem autem est secundum actum scientia rei ». Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus ; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quod si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum ; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu ; ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere ; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta ; sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad *quartum* dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualis materiæ, (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad *quintum* dicendum, quod cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu

1. *Intellectus agens est potentia ab intellectu possibili realiter distincta, et quidem altior.* — Nec dico, hæc duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes ; quia quæcumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire ; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu : impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. (II Sent., Dist. XVII, q. 2, art. 1, c.)

Intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva ; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiæ recedit ; non tamen ita quod sit substantia separata. (De Anim., art. 5, ad 10.) — Cfr. S. c. G., II, c. 78.

participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere sicut et alias ejus potentias.

Cfr. S. c. G., II, c. 76-78. — De Anim., art. 5.

§ 25. — Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 5)

Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. 1. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 5). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 5, n. 1), quod « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Conclusio. — *Cum intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.*

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum ; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus quia, ut ipse dicit (De anima, lib. III, ibid.) : « agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

1. De diversitate intellectus possibilis in hominibus, vid. S. Th. I, q. LXXVI, art. 2. S. c. G., II, c. 59, 60, 73, 75. — II Sent., Dist. XVII, q. 2, art. 1. — De Anim., art. 3. — De Spir. Creat., art. 9.

De diversitate intellectus agentis, cfr. S. c. G., II, c. 76-78. — De Anim., art. 5. De Spir. Creat., art. 10. — Opusc. De Unitate intellectus contra Averroistas.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, inquantum est immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis; et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

QUÆSTIO SECUNDA

DE OPERATIONE INTELLECTUS

ART I. — DE COGNITIONE RERUM INFRA ANIMAM

§ 26. — Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

(S. Th. I, q. LXXXIV, art. 1)

Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. 1. Dicit enim Augustinus (Solil. lib. II, cap. 4), quod « corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest. » Dicit etiam (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 23), quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed *contra* est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus ; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Conclusio. — *Anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali, et necessaria cognitione.*

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur ; sicut Heraclitus dixit, quod « non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, » ut recitat Philosophus (Metaph. lib. III, c. 5). — His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia, aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas ; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum : primo quidem, quia cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse ; et sic, illis susbstantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter ; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est ; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero ; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior ; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles,

recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXII, cap. 29), non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia ; quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines ; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

Cfr. De Verit., q. x, art. 4.

§ 27. — Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

(S. Th. I, q. LXXXIV, art. 3)

Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. 1. Dicit enim Gregorius (Homil. Ascensionis XXIX in Evang., parum a princ.), quod « homo habet commune cum angelis intelligere. » Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas ; unde (lib. De Caus. propos. 10) dicitur, quod « omnis intelligentia est plena formis. » Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus ; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de

singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis (circa med.) de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 4), de intellectu loquens, quod est « sicut tabula in qua nihil est scriptum. »

Conclusio. — *Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.*

Respondeo dicendum quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet illud quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur: ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loco cit.) posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convevienter dictum : primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. — Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum : sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum. Sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium (loc. cit.

in arg.), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet ; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam ; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad *secundum* dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam ; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem ; et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones : utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

Cfr. De Verit., q. x, art. 4.

§ 28. — Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

(S. Th. I, q. LXXXIV, art. 5)

Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. 1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas ; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit (Myst. Theol., cap. I). Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea (Rom. I, 20) dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus (Lib. quæst. LXXXIII, quæst. 46), quod « ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. » Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 25, a med.) : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse

quod dico ; ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Conlusio. — *In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective in præsenti statu, sed causaliter.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (De Doctr. Christ. lib. II, cap. 40), « qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate gentilium exiens debet evitare, etc. » Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. — Posuit autem Plato formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam,* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit (De Div. Nom., cap. II); ideo Augustinus (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. — Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. — Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio[1]; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ

1. *Quomodo Deus sit principium primum cognitionis intellectualis*, sic explicat Doctor Angelicus. — Sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente : unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. — Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum ; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, se-

videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde (Psal. IV, 6) dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ;* quasi dicat : Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.

Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam ; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus ; sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 16) : « Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum ? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt ? » Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 66), quod « rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum) esse idonea » ; sicut sunt animæ beatorum.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

Cfr. S. Th. I, q. XII, art. 4 ; q. LXXXVIII, art. 3. — S. c. G., III, c. 52. — IV Sent., Dist. XLIX, q. 2, art. 6. — De Verit., q. VIII, art. 3. — Quodl. VII, art. 1. — In Boet. De Trinit., q. I, art. 3.

§ 29. — Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

(S. Th. I, q. LXXXIV, art. 6)

Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. 1. Dicit enim Augustinus (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 9), quod « non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus » ; et hoc probat du-

quitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. — Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant ; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse.

Dicendum est ergo, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in

pliciter : uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur : quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod « non est expectanda veritas a sensibus. » Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16) : « Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. » Unde concludit quod « imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. » Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed *contra* est quod Philosophus probat (Metaph. lib. III, c. 1, et in fine Poster., lib. II, c. 15), quod « principium nostræ cognitionis est a sensu. »

Conclusio. — *Intellectiva cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causæ.*

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio [1]. — Democritus enim posuit quod nulla est alia causa

quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit. — Lumen autem intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi ; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens. (S. Th. I, q. CV, art. 3, c.)

1. Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem multiplex fuit antiquorum opinio.

Quidam enim posuerunt ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ est a materia separata : qui in duas sectas dividuntur. — Quidam enim, ut Platonici, posuerunt formas rerum sensibilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura ; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere; et sic ponebant prædictas formas esse principium generationis et scientiæ, ut Philosophus narrat (I Metaph., c. 6). Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobata est ; qui ostendit quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili ; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formæ universales intelligi possint, sicut nec simus sine naso. — Et ideo alii non ponentes formas sensibilium separatas, sed intelligentias tantum, quas nos Angelos dicimus, posuerunt originem nostræ scientiæ totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse. Unde Avicenna voluit (lib. IX Metaph.), quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars animæ, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et

cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit (Epist. LVI ad Dioscorum). Et Aristoteles etiam dicit (lib. De somn. et vigil. et lib. De divin. per somnum, cap. 2) quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu; ut Aristoteles dicit (De anima, lib. III, c. 3). Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. — Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem inintellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24), ubi dicit quod « corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad

disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed ista opinio non videtur rationabilis: quia secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas: cujus apparet contrarium manifeste; tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata; unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. Et præterea prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequuntur tam intelligibiles quam sensibiles.

Alia opinio fuit ponentium nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse: qui etiam in duas sectas dividuntur. — Quidam enim posuerunt humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitiam; sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtenebrari; et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur; dicentes, addiscere, nihil aliud esse quam reminisci; sicut et manifeste apparet quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamus. Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur: et ita, si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas; quia tunc compositio corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem et secundum philo-

sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. — Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (De anima, lib. III, c. 3), cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum. Intellectum vero posuit Aristoteles (De aima, lib. III, c. 4) habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius ; quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit (De anima, lib. III, c. 5) ; non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit ;

sophorum sententias reprobanda judicatur. — Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiæ causa : non enim a sensibilibus scientiam accipit quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant ; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde, si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum ; et sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.

Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco ; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam; inquantum, scilicet, res quæ sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu ; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum ; prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ, sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu ; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, præcipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit ; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, inquantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quæ ponit nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse. (De Verit., q. x, art. 6, c.)

sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (De anima, lib. III, c. 5) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oporteret secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis (De anima, lib. III, c. 3), quod actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum, tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad *tertium* dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Cfr. De Verit., q. x, art. 6. — Quodl. VIII, art. 3.

§ 30. — Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

(S. Th. I, q. LXXXIV, art 7)

Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. I. Intellectus

enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio a sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata ; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid ; quod patet esse falsum ; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 7), quod « nihil sine phantasmate intelligit anima. »

Conclusio. — *Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.*

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. — Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit[1]. — Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur co-

1. Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum ; quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata : et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viæ indiget phantasmatibus ad actu considerandum, antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. (De Verit., q. x, art. 2, ad. 7.)

gnoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide; et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. — Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium snbsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad *primum* ergo dicendum, quod species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad *tertium* dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deus autem, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. I), cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel per aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

§ 31. — Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

(S. Th. I, q. LXXXV, art. 1)

Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. 1. Quicumque enim intel-

lectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari ; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

3. Præterea (De anima, lib. III, c. 7), dicitur quod « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur (De anima, lib. III, loc. nunc cit.), in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas : sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus (De anima, lib. III, c. 7) dicit quod « intellectus intelligit species in phantasmatibus. » Non ergo eas abstrahendo.

Sed *contra* est, quod dicitur (De anima, lib. III, c. 4), quod « sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt. » Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus quæ sunt phantasmata.

Conclusio. — *Cum intellectus humanus non sit actus alicujus organi corparalis, sed sit animæ (quæ est forma corporis) potentia, necessum est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo a phantasmatibus.*

Respondeo dicendum, quod objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus : et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. — Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus ; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant angeli, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi ; sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in mate-

ria quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus ; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus ; sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut refert Aristoteles (Metaph. lib. XII, c. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter : uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato ; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam ; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit : unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis ; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo ; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis. Communis quidem, ut caro et os ; individualis

autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. — Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili. Non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi : possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. — Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad *tertium* dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus; non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad *quartum* dicendum, quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine

individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad *quintum* dicendum, quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmastibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata.

§ 32. — Utrum species intelligibiles a plantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

(S. Th. I, q. LXXXV, art. 2)

Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se haheant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. 1. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit (Periher. lib. I, c. I), quod « voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum. » Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed *contra*, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Conclusio. — *Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus: non autem ut id quod intelligitur, nisi secundario: res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primo intelligitur.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. — Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus; primo quidem,

quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima; sicut, secundum Platonicos, omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. — Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et similiter quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit; uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur (Metaph. lib. VIII, c. 8), una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. — Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis (De anima, lib. III, c. 8), qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi.

Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus ; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu ; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad *tertium* dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio : una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

§ 33. — De verbo mentis

§§ 1. Notio et necessitas verbi mentalis.

(Opusc. De differ. verb. div. et hum.)

Planum est quod illud quod significatur interius in anima existens, prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens. Si ergo volumus scire quid est interius verbum in anima nostra, videamus quid significet verbum quod exteriori voce profertur.

In intellectu autem tria sunt : scilicet ipsa potentia intellectus ; species rei intellectæ, quæ est forma ejus, se habens ad ipsum intellectum sicut species coloris ad pupillam ; et intelligere, quod est operatio intellectus. Nullum vero istorum significatur verbo exteriori voce prolato : nam hoc nomen « lapis » non significat substantiam intellectus, quia hoc non intendit dicere nominans; nec significat speciem qua intellectus intelligit, cum nec sit hæc intentio nominantis ; nec etiam significat ipsum intelli-

gere, cum intelligere non sit actio progrediens ab intelligente, sed in ipso manens. — Verbum autem interius conceptum per modum egredientis se habet : quod testatur verbum exterius vocale, quod est ejus signum : illud enim egreditur a dicente vocaliter ad extra. Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas ejus operationes : nam secundum operationem suam quæ dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem ; secundum vero operationem qua componit et dividit, format enuntiationem, vel aliquid tale : et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enuntiantis, exteriori verbo significat. Unde dicit Philosophus (IV Metaphys.) : « Ratio quam significat nomen est definitio ». Istud ergo sic formatum et expressum in anima dicitur verbum interius ; et ideo comparatur ad intellectum non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit : quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectæ. — Ex his ergo duo possumus de verbo accipere : scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu, et in intellectu existens ; et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectæ. Et si quidem eadem res sit intelligens et intellecta ; tunc verbum est ratio et similitudo intellectus a quo procedit. Si autem aliud sit intellectus et intellectum ; tunc verbum non est ratio intelligentis, sed rei intellectæ : sicut conceptio quam habet aliquis de lapide est simultitudo lapidis tantum. Sed quando intellectus intelligit se, tunc tale verbum est ratio et similitudo intellectus.

Patet ergo quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum : de ratione enim intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet ; talis autem formatio dicitur verbum.

§§ 2. Utrum verbum cordis sit species intelligibilis.

(Quodl. V, art. 9)

Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis. 1. Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

2. Præterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quo sensus sentit, est species sensibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

Sed *contra* verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exterius non significat speciem intelligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum (XV de Trinit.), verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum (III de Anima, c. 6). Una quidem quæ vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in se ipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est

intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum ; quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem ; quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quæ est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum ; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta ; prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quædam species intelligibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter : uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu ; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum ; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad *secundum* dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili : unde per formam quæ sibi a sensibili imprimitur, sentit : non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem : hoc autem facit vis imaginativa, cujus formæ quodammodo simile est verbum intellectus.

Cfr. Opusc. De Verbo. — Opusc. De differentia Verb. Div. et Hum. — Opusc. De Intellectu et Intelligib.

§ 34. — Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

(S. Th. I, q. LXXXVI, art. 1)

Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. 1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem : *Socrates est homo ;* ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare ; alioquin non haberet aliquem actum. Actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus (Physic. lib. I, c. 5), quod « universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum. »

Conclusio. — *Cum non contingat intelligere nisi secundum abstractionem a materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directe, sed tantum indirecte secundum quamdam reflexionem.*

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. — Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 7). Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo.*

Unde patet solutio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 3). Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 11).

Ad *tertium* dicendum, quod singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad *quartum* dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

Cfr. De Verit., q. II, art. 6; q. X, art. 5. — Quodl. XII, art. 11.

§ 35. — Utrum intellectus noster cognoscat componendo et dividendo.

(S. Th. I, q. LXXXV, art. 5)

Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. 1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut

etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus : nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera ; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed *contra*, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus (Perih. lib. 1, cap. 1). Sed in vocibus est compositio, et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Conclusio. -- *Cum intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo et dividendo, et ratiocinando.*

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo, et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis [1].

1. Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo ; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est*. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo ; ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur : quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit « speculum purum et clarissimum », ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4), relinquitur quod angelus,

Ad *primum* ergo dicendum, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus, ut patet (De memoria et reminiscentia, cap. I).

Ad *tertium* dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali : prima quidem formæ ad materiam ; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur : Homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei. Nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa ; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo ; sed dicit quod homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam sensitivam ; rationale vero, quod habet naturam intellectivam ; homo vero, quod habet utrumque ; Socrates vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

Cfr. III Sent., Dist. XXXV, q. 2, art. 2, s. 1.

§ 36. — Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.

(S. Th. I, q XVI, art. 2)

Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. 1. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, c. 6) quod sicut sen-

sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter. (S. Th. I, q. LVIII, art. 4, c.)

sus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac dicit in libro *De Definitionibus* quod « veritas est adæquatio rei et intellectus. » Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum ; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Metaph. lib. v, c. 4, n. 1), quod « circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus. »

Conclusio. — *Verum est tantum in intellectu componente, vel dividente ; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.*

Respondeo dicendum quod verum secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. — Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest ; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo [1]. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. — Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente ; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Cfr. 1 Sent., Dist. xix, q. 5, art. 1 ad 7. — De Verit., q. 1, art. 3 et art. 9.

1. Veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus ; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones. Unde definitio dicitur vera vel falsa, ratione compositionis veræ vel falsæ ; ut quando scilicet dicitur esse definitio ejus cujus non est ; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei « animal insensibile ». Et sic definitio non dicitur vera vel falsa nisi per ordinem ad compositionem ; sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. (De Verit., q. 1, art. 3, c.)

§ 37. — Utrum intellectus possit esse falsus.

(S. Th. I, q. LXXXV, art. 6)

Videtur quod intellectus possit esse falsus. 1. Dicit enim Philosophus (Metaph. lib. V, c. 4), quod « verum et falsum sunt in mente. » Mens autem et intellectus idem sunt. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant* enim *qui operantur malum*, ut dicitur (Proverb. XIV, 22). Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 32, in princ.), quod « omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Et Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 10), quod « intellectus semper est verus. »

Conclusio. — *Cum quidditas rei sit proprium objectum intellectus, nunquam contingit circa ipsam falli, nisi per accidens, prout ipsi compositio vel divisio, seu discursus admiscetur, in quibus fallitur quandoque.*

Respondeo dicendum quod Philosophus (De anima, lib. III, c. 6) comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum judicat, fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti : quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei : unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. — Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in

se falsa, implicans compositionem incompossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi ; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur (Metaph. lib. VIII, c. 10).

Ad *primum* ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad *secundum* de opinione et ratiocinatione.

Et ad *tertium* de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

Cfr. S. Th. I, q. XVII, art. 3. — De Verit., q. I, art. 12.

ART. II. — DE COGNITIONE IPSIUS ANIMÆ

§ 38. — Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

(S. Th. I, q. LXXXVII, art. 1)

Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

1. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. IX, cap. 3), quod « mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea. »

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ut dicitur (De anima, lib. III, c. 4). Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed *contra* est quod dicitur (De anima, lib. III, c. 4, n. 12) quod « intellectus intelligit seipsum sicut et alia. » Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

CONCLUSIO. — *Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam: sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles.*

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur (Metaph. lib. VIII, c. 9). Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cogni-

tione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim, quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. — Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. — Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis.

Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster [1]. Et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex

1. Intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium : fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu : unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animæ procedamus ab his quæ sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsum; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animæ. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animæ cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiæ animæ, tanto prius cognosceretur ab ea. (II De Anim., l. 6.)

hoc quod percipit se intelligere : alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 6) : « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » — Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam ; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 9) de tali inquisitione mentis : « Non velut absentem se quærat mens cernere ; sed præsentem se curet discernere ; » id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus ; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.). Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota ; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium ; et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit ; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis ; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu ; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorumdam essentiæ sunt sine materia ; sicut substantiæ separatæ, quas angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens ; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Com-

mentator dicit (De Anima, lib. III, loc. cit. in arg.), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis; verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (in solut. ad 2).

Cfr. S. c. G., III, c. 46. — De Verit., q. x, art. 8. — III De Anim., l. 9.

§ 39. — Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

(S. Th. I, q. LXXXVII, art. 3)

Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. 1. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 2). Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 10 et 11, a med.): « Intelligo me intelligere. »

Conclusio. — *Cum ipso intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. — Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cogno-

scitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (De anima, lib. II, c. 4), quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

§ 40. — Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

(S. Th. I, q. LXXXVII, art. 4)

Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. 1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus (Confess. lib. X, cap. 17) attribuit affectionibus animæ quod « cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones. » Non videtur autem quod possint esset notiones aliæ rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, cap. 10 et 11): « Intelligo me velle. »

Conclusio. — *Actus voluntatis, cum sit in ratione intelligibiliter, necessario cognoscitur ab intellectu.*

Respondeo dicendum quod actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur (De anima, lib. III, c. 9), quod « voluntas in ratione est. » Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle, et inquantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamem unum eorum continetur sub alio, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad *tertium* dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

Art III. — DE COGNITIONE SUBSTANTIARUM SUPRA ANIMAM

§ 41. — Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

(S. Th. I, q. LXXXVIII, art. 2)

Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. 1. Dicit enim Dionysius (De Cælest. Hier. cap. I), quod « non est possibile hu-

manæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cælestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur. » Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientia et definitiones sunt de substantiis immaterialibus : definit enim Damascenus (De Fid. Orth. lib. II, cap. 3), angelum ; et de angelis aliqua documenta traduntur, tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De Div. Nom. cap. I), quod « sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt. »

Conclusio. — *Cum quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit omnino alterius rationis a substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfecte substantias immateriales intelligere.*

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat (De anima, lib. III, comm. 36), quidam (Avempace nomine) posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere ; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia ; et hoc est intelligere substantiam immaterialem. — Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali[1]. Et ideo per substantias ma-

1. Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum. Omni enim potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura. Alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam. Unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se

teriales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere[2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam ; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit (De Cælest. Hierar. cap. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cælestia notificat Aristoteles (De cælo, lib. 1), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus ; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad *tertium* dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura ; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad *quartum* dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ ; conveniunt tamen cum eis in

habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles describens utrumque intellectum, dicit quod « intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere », ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Cum ergo substantiæ separatæ non sint factæ intellectivæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad hæc sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. (S. c. G., II, c. 45.)

2. Anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata ; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas. Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium ; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt ; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt ; et dum cognoscimus quia sunt causæ excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus ; et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsæ quidditates sunt a materia abstractæ ; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. (De Anim., art. 16, c.)

genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei ; de Deo autem nullo modo.

Cfr. S. c. G. III, c. 41-45. — De Anim., art. 16-17.

§ 42. — Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre.

(IV Sent., Dist. XLIX, q. 2, art. 6)

Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. 1. Ille qui potest videre illud quod est minus intelligibile, potest videre illud quod est magis intelligibile, ut Commentator dicit in III De Anima. Sed divina essentia est magis intelligibilis quam ista materialia, quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea esse intelligibilia ; ipse autem Deus, cum omnino sit a materia immunis, per seipsum est intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possimus ; et præcipue hoc videtur de Angelis.

2. Præterea, ut dicitur in III De Anima, « sicut habet se visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. » Sed visus non impeditur a visione nisi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem visus, scilicet quando est aliqua macula in pupilla : quod non potest dici de intellectu angelico etiam in statu naturalium, quia sunt specula munda et clarissima, ut Dionysius dicit. Alio modo propter absentiam visibilis : nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est præsens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris ; non enim fiunt visibiles actu nisi per lucem : quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum visibilis est, cum sit lux intelligibilis, ut patet Joan. 1. Quarto modo per excellentiam objecti, quod corrumpit sensum : nec hoc in proposito locum habet : excellentiæ enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, sicut excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. Ergo nihil est quod impediat quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

3. Præterea, unumquodque cognoscitur per suam similitudinem. Sed Angelus secundum propriam naturam est expressa similitudo ipsius Dei, ut dicit Dionysius (De Div. Nom. cap. 4), quod Angelus est *imago Dei ; manifestatio occulti luminis,* scilicet divini. Ergo Angelus per propriam naturam potest Deum per essentiam videre.

4. Præterea, in lib. de Causis (prop. 10) dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod est supra se, inquantum est causatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus secundum naturam suam est causatus a Deo. Ergo secundum sua naturalia potest Deum per essentiam videre.

5. Præterea, ad immensitatem divinæ liberalitatis pertinet ut creaturæ communicet omne id cujus ipsa est capax. Sed creatura est capax hujus muneris quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possit ; ad hoc enim quod Deum per essentiam videat potest pertingere per lumen gloriæ ; quod quidem lumen sicut est naturæ superadditum, ita potest esse a Deo naturæ inditum. Ergo alicui creaturæ est collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam.

Sed *contra*, (Roman. VI, 23) dicitur : *Gratia Dei vita æterna*. Sed videre Deum per essentiam est vita æterna, ut patet Joan. XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest perveniri nisi per gratiam.

Præterea, secundum ordinem effectuum est et ordo causarum : nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quæ possunt puræ creaturæ præstari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non conjungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formæ ; sicut corpus non unitur animæ nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiæ divinæ modo prædicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, præparans ipsum ad unionem prædictam ; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam. Hæc autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui ; ultima enim dispositio ad formam secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa ; ita quod si unum est naturale, et aliud ; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quæ est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere ; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis ; et ideo facultas sive potentia creaturæ non se extendit nisi ad sui generis formam : et sic essentia divina, quæ est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati ; et ideo dispositio ultima quæ est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturæ ; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam ; et ista dispositio est lumen gloriæ, de quo dicitur (Psalm. XXXV, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen*.

Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus per-

venire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed hæc cognitio non est visio ejus per essentiam; nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile intellectui alicui; quod de nostro intellectu manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles quæ per intellectum agentem fiunt intellectæ in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum; et ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noster intelligit, naturaliter manuducatur per formas sensibiles; et quia substantiæ separatæ, quæ sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium; ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; propter quod dicitur in II Metaph., quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad solem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas quæ sunt sui generis : et ideo sicut intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum; ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem naturalem a visione Dei per essentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter possit Deum per essentiam videre ex defectu divinæ essentiæ, quod de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte ipsius intellectus creati. — Primo propter defectum ipsius intellectivæ virtutis creatæ, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter est in angelo et in homine, secundum sua naturalia considerando eos. In intellectu enim angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparationem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet divinum; habet enim omnem perfectionem quæ debetur generi intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis; quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. — Secundo propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim divina essentia sit cuilibet rei præsens, non tamen est præsens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc quod sit unibilis divinæ essentiæ ut formæ intelligibili. — Tertio propter excessum claritatis divinæ essentiæ supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per essentiam, quamvis immensitas divinæ essentiæ intellectum non corrumpat, sed magis confortet.

Ad *tertium* dicendum, quod ad cognoscendum Deum per aliquam similitudinem creatam potest intellectus creatus ex suis naturalibus pervenire; sed hæc cognitio non est visio Dei per essentiam.

Ad *quartum* dicendum, quod effectus retinet similitudinem suæ causæ; et ex hoc sequitur quod intelligentia naturaliter cognoscat causam suam ex similitudine ejus quam habet; sed hoc non est videre Deum per essentiam.

Ad *quintum* dicendum, quod non quidquid superadditur creaturæ, potest esse de constitutione naturæ ipsius. Illud enim quod ad proprietatem naturæ superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturæ, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; et ideo lumen illud per quod intellectus unitur formæ intelligibili increatæ, communicari potest intellectui creato; sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur ; quod est impossibile.

Cfr. S. Th. I, q. XII, art. 4. — S. c. G., III, c. 47 et 52. — De Verit., q. VIII, art. 3 ; q. X, art. 11. — Quodl. VII, art. 1.

§ 43. — Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

(S. Th. I, q. XII, art. 12)

Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possumus. 1. Dicit enim Boetius (De Cons. lib. V, pros. 4), quod « ratio non capit simplicem formam. » Deus autem maxime est simplex forma. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur (De Anima, lib. III, c. 7). Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 2) quod « humanæ mentis acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. » Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. I, 19) : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis ;* id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Conclusio. — *Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est.*

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essen-

tiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. — Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est. Potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis. Sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus (Retract. lib. I, cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi (Sol. lib. III, cap. I) : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera » ; scilicet per rationem naturalem.

Cfr. I Sent., Dist. III, q. I, art. I. — In Boet. De Trinit., q. I, art. 2.

§ 44. — Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

(S. Th. I, q. LXXXVIII, art. 3)

Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. 1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed « omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 2, et De Vera Relig. cap. 31). Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis ; ipse enim *est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur (Joan. I, 9.) Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 5 et seq.). Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

tum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

QUÆSTIO TERTIA

DE DIVERSIS INTELLECTUS MUNERIBUS

§ 46. — Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

(S. Th. I, q. LXXIX. art. 8)

Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. — 1. In libro enim De Spiritu et Anima (cap. 11, ante med.) dicitur : « Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. » Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea, Boetius dicit (De Consol. lib. v, prosa 4 et ult.), quod « intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus. » Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est in eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria nominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. III, cap. 20), quod « illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. » Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

Conclusio. — *Eadem in homine potentia est ratio et intellectus : licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud ; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.*

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud ; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit (De Div. Nom. cap. 7). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dici-

tur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et movere non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis.

Ad *secundum* patet responsio ex dictis (in corp. art.). Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

Ad *tertium* dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem quam angeli cognoscunt, sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Cfr. De Verit., q. xv, art. 1.

§ 47. — Utrum inellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

(S. Th. 1, q. LXXIX, art. 11)

Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. 1. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa, sicut potentia a potentia. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed *contra* est quod dicitur (De anima, lib. III, c. 10), quod « intellectus

speculativus per extensionem fit practicus. » Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

Conclusio. — *Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur : unde constat intellectum speculativum, et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.*

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cujus ratio est, quia id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus ; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 10), quod « speculativus differt a practico fine » ; unde et a fine denominatur uterque ; hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est, operativus [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum ; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad *secundum* dicendum, quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile ; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere ; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus ; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Cfr. III Sent., Dist. XXIII, q., 2 art. 3, s. 2. — De Verit., q. III, art. 3. — VI Ethic., l. 2. — III De Anim., l. 15.

1. Intellectus speculativus et practicus in hoc differunt quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quæ a motu separata sunt ; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari : et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionum ad opus. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud verum quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi inquantum ordinatur ad opus : quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem : sicut est consideratio de operibus virtutum ; et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus. Aliquando vero illius veri consideratio habet in se dignitatem quamdam, etiam si nunquam ad opus ordinetur, sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in opere ; et tamen visio Dei est ultimus finis operis ; et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario in practico. (III Sent., Dist. XXIII, q. 2, art. 3, s. 2.)

Ad *tertium* dicendum, quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas.

§ 48. — Utrum ratio superior et inferior sit una potentia.

(II Sent., Dist. XXIV, q. 2, art. 2)

Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversæ. 1. In partibus enim animæ non accipitur superius et inferius animæ secundum situm sed secundum dignitatem. Sed inter partes animæ intellectivæ est invenire unam partem alia digniorem, quia intellectus agens est nobilior possibili : quæ diversæ potentiæ sunt. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversæ potentiæ.

2. Præterea, æternum et necessarium idem esse videtur, sicut contingens et temporale. Sed Philosophus (in VI Ethic., cap. 2) dicit, quod scientificum animæ circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quæ æterna conspicit ; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quæ temporalibus inhæret. Sed ratiocinativum et scientificum, ut ibidem dicitur, sunt diversæ potentiæ. Ergo videtur quod etiam ratio superior et inferior.

3. Præterea, in superiori parte animæ est imago Deitatis. Sed superior pars animæ est superior pars rationis. Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam, intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quamdam potentiam, sed plures.

4. Præterea, regulans et regulatum, et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

5. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus. Sed officium actum nominat, ut Tullius dicit. (De Finib. bon. et mal., lib. V, cap. 58). Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia geminentur, quod sint diversæ potentiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 4), quod « *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur* ». Non ergo sunt duæ potentiæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quæ hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem : nullus autem appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum : brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum cognoscit ; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes consi-

derat; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit, consequenter ratio dicitur, quæ investigativa est, et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit.

In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quædam æterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur; unde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per æterna quæ temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet, est mensura ejus quod multiforme est. Et secundum hoc patet quod ratio æternis dupliciter inhærere potest: vel considerando ipsa in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum: et prima consideratio non exit limites speculativæ rationis; secunda autem ad genus practicæ rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica: inquantum est speculativa, supernis conspiciendis, et inquantum est practica, supernis consulendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur. Ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus æternis et divinis, ut quia est contra præceptum Dei, vel ejus offensionem parit, vel aliquid hujusmodi. — Diversitas autem mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversæ potentiæ, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur; ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile; nam ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum. Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium: quia impossibile est nos in intellectivam operationem progredi sine operatione possibilis et agentis: oportet enim ut species phantasmatum, quæ sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet; et intellectui conjungantur in eo receptæ, quod pertinet ad possibilem. Unde ex diversitate possibilis et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis; sed ex diversitate medii vel objecti.

Ad *secundum* dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior: quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet, sicut pertinet ratio superior, ut dictum

est, inquantum scilicet æterna consulit; et præter hoc scientificum ad quædam se extendit quorum non est ratio superior, scilicet ad res creatas necessarias: quia Philosophus scientificum animæ non tantum sapientia quæ divinorum est proprie, sed scientia et intellectu, quæ creatorum sunt, perfici docet. Cognitio autem rerum temporalium sive quantum ad ea quæ ad nos agenda pertinent sive quantum ad ea quæ in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, quæ scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicam considerationem rerum temporalium; unde distinctio superioris et inferioris rationis non est idem cum distinctione scientifici et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est; unde potentiæ imaginis prout ad imaginem pertinent, respiciunt æterna solummodo ut objectum: ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, inquantum conspicit ea, et ut medium inquantum ipsa consulit. Nihilominus tamen etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat; quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam: sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est. Et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens secundum quod in ea est imago, tantum ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non est aliquid operabile a nobis: et sic ratio superior excedit mentem, et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem; cum ratio cognitionem tantum importet.

Ad *quartum* dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum: unus enim habitus est regulativus alterius, sicut patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet Metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur.

Ad *quintum* dicendum, quod non quælibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiæ; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare, et syllogizare; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patent: quia enim substantia uniuscujusque potentiæ est, secundum quod est nata operari circa proprium objectum, ideo actiones quæ differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum: ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet: homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore: et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam; sed sentire sonum et colores pertinent ad diversas potentias: quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta

sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti : et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum : diversæ enim scientiæ ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conditiones demonstrent ; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terræ ostendit. Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis ; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quæ differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi ; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quæ differunt secundum efficaciam et debilitatem medii ; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem ; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem : et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit : quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii : quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus ; sed ratio superior ex rationibus æternis ; et ita etiam hæc diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

Cfr. S. Th. I, q. LXXIX, art. 9. — De Verit., q. XV, art. 2.

§ 49. — Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 6)

Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. 1. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 2 et 3), quod « ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia. » Sed memoria est hominibus pecoribusque communis ; dicit enim ibidem quod « possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. » Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu ; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu ; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 11, parum ante med.), quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens. »

Conclusio. — *Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam : ut vero ad præterita, ut præterita sunt, respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet.*

Respondeo dicendum quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu ; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis ; dicit enim (De anima, lib. III, c. 4), quod « cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum, (hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum) ; est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere, aut invenire. » Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur ; quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. — Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit ; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum,

sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii, vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti : et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum : diversæ enim scientiæ ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conditiones demonstrent ; sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terræ ostendit. Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis ; vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quæ differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi ; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quæ differunt secundum efficaciam et debilitatem medii ; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem ; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem : et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit : quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem medii : quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus ; sed ratio superior ex rationibus æternis ; et ita etiam hæc diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

Cfr. S. Th. I, q. LXXIX, art. 9. — De Verit., q. XV, art. 2.

§ 49. — Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 6)

Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. 1. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 2 et 3), quod « ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia. » Sed memoria est hominibus pecoribusque communis ; dicit enim ibidem quod « possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. » Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu ; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu ; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 11, parum ante med.), quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens. »

Conclusio. — *Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam : ut vero ad præterita, ut præterita sunt, respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet.*

Respondeo dicendum quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu ; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis ; dicit enim (De anima, lib. III, c. 4), quod « cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum, (hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum) ; est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere, aut invenire. » Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur ; quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. — Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit ; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum,

cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis ; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis ; unde Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 4), quod « anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. »

Ad *secundum* dicendum, quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum ; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a præsenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo. Homini autem, inquantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu ; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati ; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus ; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

Ad *tertium* dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia ; aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu ; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

Cfr. I Sent., Dist. III, q. 4, art. 1. — De Verit., q. X, art. 2.

§ 50. — Utrum alia potentia sit memoria intellectiva et alia intellectus.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 7)

Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Augustinus enim (De Trin. lib. X, cap. 10-11) ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum (loc. cit.), memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed *contra*, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus (De anima, lib. III, c. 4) attribuit intellectui. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Conclusio. — *Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cum idem objectum habeant.*

Respondeo dicendum quod potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis in I Sent., Dist. III, dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 7), quod « si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione; intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod præteritum et præsens possunt esse

propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta.

Ad *tertium* dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ.

Cfr. De Verit., q. x, art. 3.

§ 51. — Utrum conscientia sit quædam potentia.

(S. Th. I, q. LXXIX, art. 13)

Videtur quod conscientia sit quædam potentia. 1. Dicit enim Origenes (super illud Rom. II : *Reddente illis testimonium conscientia*, etc.), quod « conscientia est spiritus corrector, et pedagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis. » Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam; vel ipsam mentem, secundum illud (Ephes. IV, 23) : *Renovamini spiritu mentis vestræ;* vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6-7). Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati; dicitur enim (Tit. II, 15) de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum mentes et conscientia.* Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus : non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed *contra*, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Conclusio. — *Conscientia si proprie sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quæ agimus, applicamus : quam applicationem sequitur vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio.*

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. — Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid : nam conscientia dicitur *cum alio scientia.* Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. — Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur aplicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno

modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud (Eccles. VII, 23 :) *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis*; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum ; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum ; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus ; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus (in Glossa Ezech. I, super illud : *Quatuor facies uni*) synderesim conscientiam nominat, et Basilius (hom. in princ. Proverb., a med.), naturale judicatorium ; et Damascenus dicit (De fid. orth. lib. IV, cap. 23), quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad *secundum* dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione ; inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad *tertium* dicendum, quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur.

Cfr. II Sent., Dist. XXIV, q. 2, art. 4. — De Verit. q. XVII, art. 1.

CAPUT QUARTUM

DE POTENTIIS APPETITIVIS

§ 52. — Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

(S. Th I, q. LXXX, art. 1)

Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. 1. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua

potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. I). Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

Sed *contra* est quod Philosophus (De anima, lib. II, c. 3, n. I) distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam (De Fid. Orth. lib. II, cap. 22) distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Conclusio. — *Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque; quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus recipit species omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit (De Div. Nom. cap. 5). Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium; ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum. Di-

versitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad *tertium* dicendum, quod unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali.

Cfr. III Sent., Dist. XXVII, q. I, art. 2, s. — De Verit., q. XXII, art. 3.

§ 53. — Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

(S. Th. I, q. LXXX, art. 2)

Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. 1. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ : cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed *contra* est quod Philosophus (De anima, lib. III, c. 9, n. 3) distinguit duplicem appetitum, et dicit quod « appetitus superior movet inferiorem. »

Conclusio. — *Cum illud, quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo quod a sensu apprehenditur; necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso : unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem, movens motum, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 10). Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est

alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad *secundum* dicendum, quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem ; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica (lib. II, cap. 4, circ. fin.), quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur (De anima, lib. III, c. 11), opinio universalis non movet nisi mediante particulari ; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

Cfr. De Verit., q. XXII, art. 4.

QUÆSTIO PRIMA

DE APPETITU SENSITIVO

ART I. — DE NATURA APPETITUS SENSITIVI

§ 54. — Utrum sensualitas solum sit in appetitiva.

(S. Th, I, q. LXXXI, art. 1)

Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva.

1. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. XII, cap. 12) quod « sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est. » Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus (De Trin. lib. XII, loc. cit.) dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum ; quod ad vim cognitivam pertinet. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed *contra* est quod sensualitas definitur « esse appetitus rerum ad corpus pertinentium. »

Conclusio. — *Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.*

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur (De Trin. lib. xii, loco cit.), sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente ; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti ; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per hoc quod dicit Augustinus, quod « sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus, » non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur ; sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad *secundum* dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad *tertium* dicendum, quod serpens non solum ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati; et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

Cfr. ii Sent., Dist. xxiv, q. 2, art. 1, s. — De Verit., q. xxv, art. 1.

§ 55. — Utrum appetitivus sensitivus distinguatur in irascibilem et in concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

(S. Th. i, q. lxxxi, art. 2)

Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. 1. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur (De anima, lib. ii, c. 11). Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo

concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus (sup. illud Matth. XII : *Simile est regnum cœlorum fermento)* : « Possideamus in irascibili odium vitiorum. » Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (habetur vero ex Nemesio, lib. De Nat. Hominis, cap. 16), et Damascenus (De Fid. Orth. lib. II, cap. 12) ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Conclusio. — *Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis; irascibilis autem ad resistendum contrariis : diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis.*

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis.* Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis* : unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ab hoc quod superet contraria et superemineat eis. — Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis : nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. — Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur (De Animalibus, lib. IX, cap. I).

Ad *primum* ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Cfr. De Verit., q. xxv, art. 2.

§ 56. — Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

(S. Th. I-II, q. XVII, art. 7)

Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. 1. Dicit enim Apostolus (Roman. VII, 19): *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et Glossa (Aug. lib. III cont. Julian. cap. 26) exponit quod « homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. » Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem. Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 16), quod « obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum, » quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Conclusio. — *Actus appetitus sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo vero modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.*

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non

solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit (Politic. lib. I, cap. 3), quod « ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi : uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad *tertium* dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Cfr. S. Th. I, q. LXXXI, art. 3. — De Verit., q. XXV, art. 4.

Art II. — DE PASSIONIBUS

§ 57. — Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

(S. Th. I-II, q. XXII, art. 2)

Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. 1. « Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, » ut dicitur (Metaph. lib. II, c. 1). Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib XI, cap. 4), quod « motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur expressius, passiones vocant. » Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

Conclusio. — *Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.*

Respondeo dicendum quod nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit (Metaph. lib. V, c. 4), quod bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum: unde et ibidem dicitur, quod verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intensio e converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit: et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est magis intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet; quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad *secundum* dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex ipso ex quo hoc habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad *tertium* dicendum, quod dupliciter organum animæ potest transmutari: uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ; puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est « accensio sanguinis circa cor ». Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

Cfr. De Verit., q. XXVI, art. 3.

§ 58. — Penes quod intendatur contrarietas et diversitas inter animæ passiones.

(De Verit., q. XXVI, art. 4, c)

Respondeo dicendum, quod in passionibus animæ triplex distinctio invenitur.

I. Prima quidem est qua differunt *quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes ;* sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim objectum concupiscibilis sit delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquod arduum vel altum ; illæ passiones ad concupiscibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium ; illæ vero ad irascibilem, quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem : nam desiderium dicitur, secundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile ; spes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod æstimatur arduum vel difficile ; et similiter est de aliis.

II. Secunda vero distinctio passionum animæ est qua distinguuntur *quasi species in eadem potentia existentes.*

1. Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur. — Uno modo secundum contrarietatem objectorum ; et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quæ est respectu mali. — Alio modo secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus : ipsum enim delectabile primo appetenti conjungitur aliqualiter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens : et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili : unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, quæritur ulterius ut realiter conjungatur ; ut amans scilicet perfruatur amato ; et sic nascitur passio desiderii : quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis, est amor; secundum, desiderium ; et ultimum, gaudium : et per contrarium istis sunt accipiendæ passiones quæ ordinantur in malum ; ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium.

2. Passiones vero irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, et terminantur ad eas : et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis ; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium ; et iterum secundum habitum realiter, et non habitum realiter : sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones ejus distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem : ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiæ per se. — Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni : vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti nulla passio potest esse in irascibili : quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti ; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi ; si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem ; si

vero ut non excedens, facit spem. Si vero consideretur motus irascibilis in malum; hoc erit dupliciter : scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, inquantum difficile est vitari; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod item rationem ardui habet, inquantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis; si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris ; si autem non ut excedens, sic facit passionem audaciæ. Si autem malum sit præsens ; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem iræ ; aut ut excedens et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiæ[1].

Distinctio ergo illa quæ accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicujus contrarietatis : quia hujusmodi passiones differunt secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio. Sed distinctio quæ est secundum contrarietatem objecti, proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passiones animæ accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium. In irascibili vero potest accipi duplex contrarietas. Una secundum distinctionem proprii objecti ; scilicet secundum excedens facultatem et non excedens ; et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor : et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam objecti concupiscibilis, idest secundum bonum et malum ; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. — Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam : nec secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni præsentis non est aliqua passio in irascibili ; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens

1. In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam.

Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum ; quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum ; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto ; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. — In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum ; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio ; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres : scilicet spes et desperatio, timor et audacia et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur. (S. Th. I-II, q. XXIII, art. 4, c.)

nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira habet proprium, quia nihil est contrarium ei.

III. Tertia vero differentia passionum animæ est *quasi accidentalis* : quæ quidem dupliciter accidit. — Uno modo secundum intensionem et remissionem ; sicut zelus importat intensionem amoris, et furor intensionem iræ. — Alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia quæ sunt species tristitiæ ; nam invidia est tristitia de prosperitate aliena, inquantum æstimatur malum proprium : misericordia vero est tristitia de adversitate aliena, inquantum æstimatur ut proprium malum. Et sic est in aliis quibusdam considerare.

Cfr. S. Th. I-II, q. XXIII, art. 2-4.

§ 59. — Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

(S. Th. I-II, q. XXV, art. 1)

Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. 1. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum ; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum ; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto. Removens autem prohibens habet rationem moventis. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 5), quod « punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. » Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed *contra*, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum ; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Conclusio. — *Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut ab illis hæ originem habeant, et ad illas terminentur.*

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium ; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem diffi-

cilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione.

Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli (Rom. XII, 12) : *Spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem; quia cum occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. — Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo.

Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad *secundum* dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

Cfr. III Sent., Dist. XXVI, q. 2, art. 3, s. 2.

§ 60. — Utrum amor sit prima et principalior affectio animæ.

(III Sent., Dist, XXVII, q. 1, art. 3)

Videtur quod amor non sit prima et principalis inter omnes alias animæ affectiones. 1. Motus enim præcedit terminum. Sed amor est deter-

minatio appetitivi motus. Ergo amor sequitur desiderium quod motum ipsum appetitus importat.

2. Præerea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris causa est delectatio; unde et quædam amicitia super delectabili fundatur. Ergo delectatio est principalior affectio quam amor.

3. Præterea, Augustinus dicit (in lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 36), quod « nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. » Sed fuga doloris facit odium, sicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium est vehementior passio quam amor.

4. Præterea, illud quod vincitur ab alio, est minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Augustinus. Ergo ira est vehementior passio quam amor.

5. Præterea, illud propter quod agunt quæcumque agunt, est efficacissimum. Sed, sicut Dionysius dicit (in lib. De Divin. Nom., cap. II), propter pacem agunt quæcumque. Ergo pax inter omnes affectiones est efficacissima, etiam respectu amoris.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Civit. Dei, lib. XIV, cap. 7-9), quod « *omnes passiones ex amore causantur : amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est.* » Omnis ergo affectio ex amore est.

Præterea, bonum est objectum affectus. Sed illud quod primo respicit ad bonum, est amor. Ergo amor est principium totius affectionis, et principalior passio.

Præterea, amor igni comparatur, et etiam morti, ut patet Cant. VIII, 6. Sed his nihil est vehementius. Ergo nulla passio est vehementior amore.

Præterea, Chrysostomus dicit (Homil. 64) : *magnum amor, nec est aliquid quod ejus impetum sustinere possit.*

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animæ amor est prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur, quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus: quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principiis et quidditatibus; oportet quod omnis motus affectivæ partis procedat ex quietatione et terminatione amoris. — Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus; et motus cæli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit. secundum quod resolvuntur in prima principia, quæ in eis sunt virtute.

Similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quæ sunt ad finem, quæ prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis præcedat amorem eorum quæ sunt ad finem. — Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, inquantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium.

Ad *secundum* dicendum, quod amor naturaliter præcedit delectationem: delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens, et quasi connaturale, inquantum unit affectum amantis amato, ut dictum est; et ideo ex amati reali præsentia consurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine. Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipsam præcipue amat. Quamvis ergo quædam delectatio quodam amore sit prior, tamen amor delectatione simpliciter est prior. — Similiter etiam vehementior: quia amor est per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per conjunctionem rei, ex re præsente sibi conveniente. Non est autem tanta conjunctio rei ad rem, sicut appetitus ad appetibile: quia res adveniens, quæ delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud; unde est ibi conjunctio quasi contactus: sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis; unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter præsens. Sciendum autem, quod quando amatum est præsens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis. Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem est secundum aliquid præsens, et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum est vehementius in agendo quam malum: quia bonum non habet de necessitate admixtionem boni; et iterum bonum agit in virtute propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionysius (De Divin. Nomin. cap. 4); unde magis amatur bonum quam odiatur malum illi oppositum. Sed dolor corporalis est magis malum quam delectatio quædam sit bonum: quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur, contingit ex superadditione perfectionum secundarum, sicut in cibis vel in venereis; sed tristitia vel dolor, propter quæ dimittitur delectatio talis, contingit ex subtractione primarum perfectionum, quæ pertinent ad esse rei, sicut ex divisione continui. Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia; sicut qui appeteret delectationem in cibo, ut postea

pateretur tristitiam quæ est de subtractione cibi, vel alicujus hujusmodi.

Ad *quartum* dicendum, quod amor est prior ira, et vehementior. Ira enim ex tristitia causatur, sicut omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis. Et ideo, cum amor sit prior et vehementior passionibus concupiscibilis, erit prior et vehementior passionibus irascibilis. Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem destruit; sed amoris destructionem sequitur, quia non posset appetitus moveri in nocumentum alicujus, nisi antea affectus ab amore separatus esset.

Ad *quintum* dicendum, quod pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris; dicit enim quasi quietationem appetitus : sed amor dicit ulterius transformationem, et quamdam conversionem ipsius in amatum; unde pax est medium inter desiderium et amorem.

Cfr. S. Th. I-II, q. XXV, art. 2.

§ 61. — Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

(S. Th. I-II, q. XXIV, art. 1)

Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. 1. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; « mores enim proprie dicuntur humani, » ut Ambrosius dicit (super Lucam, in præfat. prop. fin.). Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, « bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4). Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 5) quod « passionibus neque laudamur neque vituperamur. » Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et cap. 9), de passionibus animæ loquens : « Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. »

Conclusio. — *Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt; non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.*

Respondeo dicendum quod passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic

est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii; unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. — Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: « Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter »; id est, secundum rationem vel præter rationem.

Cfr. II Sent., Dist. XXXVI, q. 1, art. 2.

QUÆSTIO SECUNDA

DE APPETITU RATIONALI

ART I. — DE VOLUNTATE

§ 62. — Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

(S. Th. I, q. LXXXII, art. 3)

Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. 1. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet. Proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est

nobilior habitibus quibus perficitur intellectus : dicitur enim (I. Cor. XIII, 2) : *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. x, cap. 7) ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Conclusio. — *Cum objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quam voluntas : hæc tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.*

Respondeo dicendum quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter ; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale ; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. — Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur ; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis : bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. — Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus ; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color ; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (Metaph. lib. v, c. 4), quod bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus ; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio ; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum ; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat ; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est,

et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

Cfr. III Sent., Dist. XXVII, q. I, art. 4. — De Verit., q. XXII, art. 10-11.

§ 63. — Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

(S. Th. I, q. LXXXII, art. 5)

Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. 1. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur (Sap. VI, 21) : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus (Super Matth. XIII, 33 : *Simile est regnum cælorum fermento*, etc.) monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo : quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro De spiritu et anima, cap. 3, dicitur, quod has potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem et rationalem, habet anima, antequam corpori misceatur. Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, De nat. hom. cap. 16), quod « irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum; » et idem dicit Damascenus (De Fid. Orth. lib. II, cap. 12); et Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 9), quod « voluntas in ratione

est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira; vel desiderium, et animus. »

Conclusio. — *In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.*

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas; quia potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum; diversificaretur a potentia quæ esset nigri, inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. — Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas[1].

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis,

1. Sciendum est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo; nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictæ dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor; et eadem ratione, ipsa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquæ vires diversæ similes irascibili et concupiscibili. (De Verit., q. xxv, art. 3, c.)

prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est, in voluntate, secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro De spiritu et anima (loco cit. in arg. 3), quod « irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam uniatur corpori; » ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad *tertium*.

Cfr. III Sent., Dist. XXVI, q. I, art. 5, s. — De Verit., q. XXV, art. 3. — II De Anim., l. 10.

§ 64. — Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

(S. Th. I-II, q. IX, art. 1)

Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. 1. Dicit enim Augustinus super illud (Psalm. CXVIII): *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas:* « Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere. » Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. III, c. 10), quod « appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum. »

Conclusio. — *Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem; voluntas vero omnes potentias movet quoad excrcitium actus.*

Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu et quandoque non videt; et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo; scilicet quantum ad exercitium vel

usum actus, et quantum ad determinationem actus : quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. — Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel novici non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

Cfr. De Verit., q. VI, art. 1. — Et etiam, utrum voluntas moveat intellectum, Vid. S. Th. I, q. LXXXII, art. 4. — De Verit.. q. XXII, art. 1.

§ 65. — Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

(S. Th. I-II, q. X, art. 2)

Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. 1. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile,

ut patet (De anima, lib. III, c. 10). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed *contra* est quod potentiæ rationales, secundum Philosophum (Metaph. lib. VIII, c. 2), sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 9). Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Conclusio. — *Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine: non autem a particulari bono quod voluntas potest non velle.*

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. — Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud. — Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus; ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repu-

diari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi ; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper et ex necessitate verum ; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum ; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest ; sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem ; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

Cfr. eadem ac infra.

§ 66. — Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

§§ 1. Prima expositio. (S. Th. I, q. LXXXII, art. 2)

Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. 1. Dicit enim Dionysius (De Divin. Nom. cap. 4), quod « malum est præter voluntatem. » Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsum.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum ; dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IX, cap. 14), quod animalia moventur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retr. lib. I, cap. 9), quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur ; » et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

Conclusio. — *Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult ; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem.*

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus

naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. — Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad *secundum* dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad *tertium* dicendum, quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

§§ 2. **Altera Expositio.** (De Verit., q. XXII, art. 6)

Videtur quod voluntas de necessitate velit quidquid vult. 1. Quanto enim aliquid est nobilius, tanto est immutabilius. Sed vivere est nobilius quam esse, et intelligere quam vivere, et velle quam intelligere. Ergo velle est immutabilius quam esse. Sed esse animæ volentis est immutabile, quia est incorruptibile. Ergo et velle ejus est immutabile; et ita, quidquid vult, immutabiliter et necessario vult.

2. Præterea, quanto aliquid est Deo conformius, tanto immutabilius est. Sed magis conformatur anima Deo conformitate secunda, quæ est

similitudinis, quam prima conformitate, quæ est imaginis ; in prima autem conformitate habet immutabilitatem ; quia, non potest imaginem amittere anima, secundum illud Psal. XXXVIII, 7 : *In imagine pertransit homo*. Ergo et secundum conformitatem secundam, quæ est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec possit velle malum.

3. Præterea, sicut se habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum sit actu bonus, non potest aliquid actu malum facere. Ergo ejus potentia, quæ bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia : et ita voluntas quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Præterea, secundum Philosophum (in VI et VII Ethic. cap. 2 et cap. 8), sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis, ita fines ad ea quæ sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus. Sed ex principiis quæ sunt naturaliter scita, inducitur intellectus ut conclusiones cognoscat de necessitate. Ergo ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum jam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid, de necessitate consequitur illud, nisi sit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non sit aliquid quod eam impedire possit, eo quod est sub Deo potentissima.

6. Præterea, sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod est tenebrosum, videre non potest. Ergo et voluntas, cujus objectum est bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit; et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi, sed respectu aliorum.

Sed *contra* Augustinus dicit (Retr., lib. I, cap. 9), quod « voluntas est qua peccatur, et recte vivitur ». Ergo voluntas non se habet immutabiliter nec ad bonum nec ad malum.

Præterea, secundum Augustinum (lib. de Vera Religione, cap. 14, et Retract. lib. I, cap. 13), peccatum adeo est voluntarium, quod nisi sit voluntarium, non est peccatum. Si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet esse falsum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium ; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quæ non est determinata ; et hoc est finis ultimus. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu *objecti* quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum : quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem ; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere ; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata respectu *actus ;* quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti ; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire : quod in rebus naturalibus non contingit ; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatæ non sunt motæ a se ipsis, sed ab aliis ; unde non est in eis moveri vel non moveri : res autem animatæ moventur a se ipsis ; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis est respectu *ordinis ad finem*, inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum. Et hæc indeterminatio ex duobus contingit : scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quæ sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quæ potest esse recta et non recta ; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam præmissam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem ; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet ; libertas voluntatis in tribus considerabitur : scilicet quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle ; et quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum ; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti. Quantum ad secundum vero horum, inest respectu quorumdam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis ; et etiam secundum quemlibet statum na-

turæ. Quantum ad tertium vero, non inest respectu omnium objectorum, sed quorumdam, eorum scilicet quæ sunt ad finem ; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse animæ non est determinatum a se ipsa, sed ab alio ; sed ipsa determinat sibi suum velle ; et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse ; sed determinatur ab esse, immo sic esse eo est nobilius, secundum Dionysium (de Div. Nom., c. 5).

Ad *secundum* dicendum, quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales, quæ sunt ei determinatæ a natura ; et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas, quæ est similitudinis, est per gratiam, et habitus et actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in sua potestate consistit ; et ideo ista conformitas non semper manet.

Ad *tertium* dicendum, quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quæ distinguitur contra actum, de qua objectio procedit : sed potentia activa, quæ est ipse actus : quia unumquodque est potens agere secundum quod est actu. Et tamen, quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo.

Ad *quartum* dicendum, quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia, quod remota conclusione removetur principium : et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quæ sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quæ inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quæ sunt ad finem.

Ad *quintum* dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud ; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni ; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

Ad *sextum* dicendum, quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni ; et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

Cfr. De Malo, q. VI, art. 1. — Infra, § 69.

Art. II. — DE LIBERO ARBITRIO

§ 67. — Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

(S. Th. I, q. LXXXIII, art. 3)

Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. 1. Dicit enim Damascenus (De Orth. Fid. lib. II, cap. 27), quod « cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium. » Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere ; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2), quod « electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Conclusio. — *Cum proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.*

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio[1]. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere ; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles (Ethic. lib. VI, cap. 2) sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed (Ethic. lib. III, cap. 3) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabilis. Et hujus ratio est, quia proprium objectum

1. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum : et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in judicando ; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. (De Verit., q. XXIV, art. 1, c.)

electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod « cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium. »

Ad *secundum* dicendum, quod judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, loco nunc cit.), quod « ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad *tertium* dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

§ 68. — Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

(S. Th. I, q. LXXXIII, art. 4)

Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. 1. Dicit enim Damascenus (De Orth. Fid. lib. II, cap. 22), quod, aliud est θέλησις, aliud vero βούλησις: θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum; quia βούλησις secundum ipsum est voluntas quæ est circa aliquid, quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 2): quia « voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. » Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (De Orth. Fid. lib. III, cap. 14), quod « liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. »

Conclusio. — *Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantum potentia sunt.*

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis. Sicut autem ex parte apprehensionis in-

tellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. — Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ~~est~~ principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri : unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad *primum* ergo dicendum, quod βούλησις distinguitur a θέλησις, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum [1].

Ad *secundum* dicendum, quod electio et voluntas, id est, ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

Cfr. II Sent., Dist. XXIV, q. I, art. 3. — De Verit., q. XXIV, art. 6.

§ 69. — Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

(S. Th. I-II, q. XIII, art. 6)

Videmur quod homo ex necessitate eligat. 1. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet (Ethic. lib. VII, cap. 8). Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliquo duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter

1. Voluntas quæ est finis, et liberum arbitrium non sunt diversæ potentiæ, sed differunt βούλησις et θέλησις, quia ad liberum arbitrum pertinet eligere aliquid in ordine ad finem; voluntas autem est de fine absolute. (III Sent., Dist. XVII, q. I, art. I ad 5.)

appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed *contra* est quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum (Metaph. lib. VIII, c. 2).

Conclusio. — *Cum electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, quo ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur.*

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad *secundum* dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta ex necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

Cfr. supra § 66. — De Malo, q. VI, art. I.

CAPUT QUINTUM

DE POTENTIA MOTIVA

§ 70. — Descriptio potentiæ motivæ

1. *Vis movens corpus ab aliis potentiis secernitur.* — Motiva autem sensitiva dividitur : quia quædam est naturalis, quædam animalis. Naturalis est quæ non movet per apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis : et talis est virtus vitalis et pulsativa quæ movet arterias et cor secundum dilatationem et constrictionem ; et hujusmodi est in corde sicut in proprio organo. Unde solum habet esse in animalibus perfectis pulmonem et cor habentibus : et hæc vis per spirationem et respirationem est principium contemperandi calorem cordis et corporis. — Motiva animalis est, quæ movet per apprehensionem ; et hæc dividitur : quia quædam movet per modum dirigentis, quædam per modum imperantis, quædam per modum exequentis. Motivæ per modum dirigentis sunt phantasia et æstimativa, inquantum appetitui ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem : phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, æstimativa ostendendo intentiones. Motivæ autem imperantes et facientes motum sunt concupiscibilis et irascibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi : concupiscibilis enim est vis imperans motum, ut appropinquetur ad ea quæ putantur necessaria vel utilia, et hoc appetitu delectandi ; irascibilis est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, et hoc appetitu vindicandi aut vincendi. Vis exequens motum istum est vis exterior, quæ diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum. (De Potent. Anim., c. 5.)

Quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi sufficiunt ad movendum nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est quod quando membra removentur a sua dispositione naturali non obediunt appetitui ad nutum. (S. Th. I, q. LXXVIII, art. 1, ad 4.)

2. *Potentia motiva est vis organica.* — Potentia motiva imperata est vis affixa musculis et nervis: unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur. (De Verit., q. XXII, art. 4, ad 3.)

3. *Motiva utrique appetitui cum sensitivo tum intellectivo est communis.* — Cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio

intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui, et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem. (De Verit., q. XXII, art. 4, ad 3.)

4. *Motiva obedit ad nutum rationi imperanti.* — Actus humani contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus ; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori inquantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiori parte animæ moveantur; tamen aliter, et aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede: appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in Politica sua (lib. I, cap, 3), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini ; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu, idest sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habens jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis ejus dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugantia prosequatur. (De Virtut., q. I, art. 4, c.)

Cfr. S. Th. I-II, q. XVII, art. 9; q. LVI, art. 4, ad 3.

DISTINCTIO TERTIA

DE POTENTIIS RELATIS AD ESSENTIAM

§ 71. — De distinctione inter potentias et essentiam

§§ 1. Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.
(S. Th. I, q. LXXVII, art. 1)

Videtur quod ipsa essentia animæ sit ejus potentia. 1. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. IX, cap. 4), quod « mens, notitia, et amor sunt

substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter; » et (lib. x, cap. 11) dicit quod « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia. »

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed « id quo primo sentimus et intelligimus, est anima, » secundum Philosophum (De anima, lib. II, c. 2). Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens : quod est contra Augustinum (De Trin. lib. IX, cap. 4), ubi dicit quod prædicta « non sunt in anima sicut in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas; quidquid enim tale est non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere. »

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur a sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (Cælest. Hierarch. cap. 11), quod « cælestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem. » Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Conclusio. — *Cum nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est.*

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia[1]; licet hoc quidem posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. — Primo, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia : quod non potest esse verum neque in ani-

1. Quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animæ sint ipsa ejus essentia. (De Spirit. Creat., art. 11, ad 1.)

ma, neque in aliqua creatura. — Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium ; semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. — Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem ; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus

1. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt potentias animæ non esse aliud quam ipsam ejus essentiam ; ita quod una et eadem essentia animæ, secundum quod est principium sensitivæ operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animæ; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animæ. Sed hæc positio est omnino impossibilis.

Primo quidem, quia impossibile est quod alicujus substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt : semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu ; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. — Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multi-

secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod « memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia. »

Ad *secundum* dicendum, quod actus ad quem est materia prima in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad *tertium* dicendum, quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis, sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad *quartum* dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit (De anima, lib. II, loc. cit.), quod « id quo intelligimus et sentimus, est anima. »

Ad *quintum* dicendum, quod si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. — Quod autem Augustinus

tudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. — Secundo idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa. — Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ et habitudine earum ad invicem; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa ejus essentia.

Sunt igitur potentiæ animæ medium inter essentiam animæ et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, idest essentiam animæ naturaliter consequentes. (De Spirit. Creat., art. II, c.)

dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundum modum prædictum (in solut. ad 1), prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad *sextum* dicendum, quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius (De Trin. lib. 1, c. 2) eam introducit.

Ad *septimum* dicendum, quod rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ad ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

§§ 2. Utrum anima sit suæ potentiæ.

(De Anim., art. 12, c.)

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suæ potentiæ; alii vero hoc negant, dicentes potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum, quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens; sed id quo agens agit, aut patiens patitur; sicut ars ædificativa est potentia in ædificatore, qui per eam ædificat; et calor in igne, qui calore calefacit. Ponentes igitur quod anima sit suæ potentiæ, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animæ sit principium immediatum omnium operationum animæ; dicentes, quod homo per essentiam animæ intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur: sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, et sic de aliis. — Sed hæc opinio stare non potest.

Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit; ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum: et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur; oportet enim utrumque esse conforme. Unde (in II Phys., c. 7) dicitur, quod forma et generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit, sit aliquid de essentia rei; et hoc manifeste apparet in

agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam; et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiæ; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formæ substantialis, quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activæ et passivæ, quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias; et sicut Avicenna dicit de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formæ substantiales in istis inferioribus; hujusmodi agens agit per suam essentiam; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quæ est ad actum substantialem, est in genere substantiæ; et quæ est ad actum accidentalem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, et non sicut species completa; quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiæ, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiæ animæ, sive sint activæ sive passivæ, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiæ; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates ejus.

Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animæ, quæ sunt genere diversæ, et non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quædam earum sint actiones et quædam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant, quæ oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animæ sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum; potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum.

Cfr. I Sent., Dist. III, q. 4, art. 2. — De Spirit. Creat., art. 11. — Quodl. X, art. 5.

SECTIO SECUNDA

DE ANIMA SECUNDUM ESSENTIAM

CAPUT PRIMUM

DE NATURA ANIMÆ HUMANÆ

§ 72. — Quod anima non sit complexio.

(S. c. G., II, c. 63)

Galenus medicus dicit animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quæ attribuuntur animæ; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. [Sed hæc opinio improbatur].

Ostensum est enim quod operatio animæ vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animæ. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc, complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

Adhuc, complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius, anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animæ. Complexioni nam-

que attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animæ autem, tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

§ 73. — Quod anima non sit harmonia.

(S. c. G., II, c. 64)

Similis autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quæ quidem opinio, in I lib. De Anima, c. 4, videtur attribui Empedocli; Gregorius autem Nyssenus (De Phil., l. II, c. 3) attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et præcedens, et adhuc propriis rationibus.

1° Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus, sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2° *Adhuc*, ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ; nam sanitas est quædam harmonia humorum, fortitudo nervorum et ossium, pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cetera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

Amplius, harmonia dicitur dupliciter : uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

§ 74. — Quod substantialis intellectualis non sit corpus.

(S. c. G., II, c. 49)

1° Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam

quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius, nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc, principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligeret universalia, sed solum particularia: quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

Item, nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excederet. Non igitur intelliget nisi corpora: hoc autem patet esse falsum. Intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

2° *Adhuc*, si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile; in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. In infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum: cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum; continet enim individua, quæ sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

Amplius, impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

3° *Item*, nullius corporis actio reflectitur super agentem. Ostensum est enim in Physicis (lib. VII, c. 1), quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem; ita scilicet quod una pars ejus sit movens, et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur; intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

4° *Adhuc*, actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Physicis (lib. V, c. 2) est probatum. Actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur. Intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens, non est corpus.

Hinc est quod Sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat. Per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud Joannis, IV, 24 : *Deus spiritus est.*

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant; unde et animam dicebant esse corpus.

Cfr. S. Th. I, q. LXXV, art. 1. — S. c. G., II, c. 65.

§ 75. — Utrum anima sit composita ex materia et forma.

(S. Th. I, q. LXXV, art. 5)

Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. 1. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii (De Div. nom. cap. 5). Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari; subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur (Metaph. lib. VII, c. 6). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed *contra* est quod Augustinus probat (Super Gen. ad litt. lib. VII, cap. 6, 7 et 8), quod « anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali. »

Conclusio. — *Cum de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis : prout vero in speciali, inquantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium; dici debet animam non esse compositam ex materia et forma.*

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. — Primo quidem *ex ratione animæ in communi.* Est enim de ratione animæ quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur

materia aliquod ens in potentia tantum; quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. — Secundo specialiter *ex ratione humanæ animæ, inquantum est intellectiva.* Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius (loc. cit. in arg.). Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad *secundum* dicendum, quod subjici et transmutari convenit materiæ, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad *tertium* dicendum, quod forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quod « in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia

causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid. »

Ad *quartum* dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius (De Divin. Nom. cap. 5). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est;* ipsum enim esse est quo aliquid est.

Cfr. S. c. G., II, c. 50. — I Sent., Dist. VIII, q. 5, art. 2; II Sent., Dist. XVII, q. 1, art. 2. — De Spir. Creat., art. 1. — De Anim., art. 6. — Quodl. III, art. 20.

§ 76. — De spiritualitate animæ rationalis

§§ 1. Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

(S. Th. I, q. LXXV, art. 2)

Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. 1. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur (De anima, lib. 1, c. 4) : « dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel ædificare. » Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore. Nec etiam intelligere : quia non contingit intelligere sine phantasmate. Phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 7) : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam; » scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Conclusio. — *Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam

principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura ; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. — Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur [1]. — Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens; sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid.*

Ad *secundum* dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit. — Vel

1. Cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia ; et hoc principium nominat Philosophus (in III de Anima, c. 4) intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quæ sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his : quia omne quod est receptivum aliquorum et in potentia ad ea, quantum de se est denudatum ab eis ; sicut pupilla, quæ est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis ; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis ; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliæ formæ aut virtutes materiales. (De Anim., art. 2, c.)

dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes : dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt. Sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Cfr. S. c. G., II, c. 51.

§§ 2. Utrum anima possit esse forma et hoc aliquid.

(De Anim., art. 1, c)

Videtur quod anima humana non possit esse forma et hoc aliquid. 1. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum. Corpus igitur unitum animæ advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Præterea, si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum ; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis ; oportet quod individuetur ex corpore (nam formæ individuantur ex propria materia); et sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animæ; et sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex, aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animæ diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis ; cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis ; nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

3. Præterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem

habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cujusdam constitutionem; quia, ut Philosophus dicit, formæ vel species rerum sunt sicut numeri ; quibus quidquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiæ.

4. Præterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quæ in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere (quod oportet dicere, si est hoc aliquid), sequeretur quod anima per se existens sit unus gradus entium. Formæ autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicujus materiæ.

5. Præterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis ; cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suæ materiæ. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Præterea, nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentiæ; et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicujus actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Præterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere. Neque etiam propter bonum accidentale, quod præcipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animæ puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere ; quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Præterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur ; dicit enim Philosophus (De Anima, lib. II, c. I), quod substantia dividitur in tria : quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

9. Præterea, id quod est hoc aliquid, per se subsistit. Formæ autem proprium est quod sit in alio : quæ videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur, quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formæ. — Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia ejus, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formæ, sequitur quod ratio formæ conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo

unitur corpori accidentaliter ; et per consequens homo erit ens per accidens ; quod est inconveniens,

11. Præterea, si anima humana est hoc aliquid, et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem ; quia uniuscujusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem ; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse ejus proprium, non est animæ, sed hominis per animam, ut dicitur (De Anima, lib. I, c. 4). Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Præterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus ; forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Præterea, si anima est forma corporis, oportet quod animæ et corporis sit unum esse : nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animæ et corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum ; anima enim est in genere substantiæ incorporeæ, corpus vero in genere substantiæ corporeæ. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Præterea, esse corporis est esse corruptibile, et ex partibus quantitativis resultans ; esse autem animæ est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animæ non est unum esse.

15. Sed diceretur, quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. — Sed contra, Philosophus dicit (De Anima, lib. II, c. 1), quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum, est jam corpus physicum organicum ; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse præter esse animæ.

16. Præterea, principia essentialia, quæ sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adjungetur ei secundum naturam corpus, ut materia formæ.

17. Præterea, esse comparatur ad substantiam animæ ut actus ejus ; et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum ; dicit enim Dionysius (De Div. Nom., c. 7), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Præterea, quorum est unum esse, est una operatio. Si igitur esse animæ humanæ conjunctæ corpori sit commune corpori ; et operatio ejus, quæ est intelligere, erit communis animæ et corpori : quod est impossibile. Non est igitur unum esse animæ humanæ et corporis ; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

Sed *contra*, unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed

homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum. Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

Præterea, ultima perfectio animæ humanæ consistit in cognitione veritatis, quæ est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori; quia intelligit per phantasmata, quæ non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in Prædicamentis (in Prædic. subst.), quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant; secundæ vero substantiæ, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiæ; unde Philosophus, etiam in Prædicamentis, manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiæ est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem.

Duobus igitur existentibus de ratione ejus quod est hoc aliquid, quidam utrumque animæ humanæ abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid hujusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiæ; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. — Sed hæc positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quæ in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum: complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia; cum tamen qualitates activæ et passivæ ultra materiam se non extendant, utpote materiæ dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia; cum tamen qualitates activæ et passivæ ultra materiam se non extendant, utpote materiæ dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus; quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi. Et sic opor-

tet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formæ enim quæ habent esse dependens a materia vel subjecto, non habent per se operationem. Et propter hoc posteriores philosophi judicaverunt partem animæ intellectivam esse aliquid per se subsistens: dicit enim Philosophus (in III de Anima, c. 5), quod intellectus est substantia quædam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis (in dialog. de Pulchro ante med.) animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a se ipso operatur.

Sed ulterius posuit Plato (lib. V de Natura hominis, versus finem), quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animæ ad corpus sicut nautæ ad navem, vel sicuti induti ad vestem. — Sed hæc opinio stare non potest. Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse: vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus ejus; cujus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulæ partes non retinent pristinum nomen nisi æquivoce: dicitur enim oculus mortui æquivoce oculus, sicut pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Et præterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animæ et corporis esset accidentalis: mors igitur, quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. — Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et sic similiter est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ, et materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliæ hujusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarum. Super has autem ulterius sunt animæ brutorum, quæ in seipsis cognoscitivæ sunt; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter; unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immateralia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod in-

tellectus animæ humanæ habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quæ est per sensum. — Sic igitur ex operatione animæ humanæ, modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso ; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animæ, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi ; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam ; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad *secundum* dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem ; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animæ est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animæ perit pereunte corpore ; ita et individuatio animæ, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

Ad *tertium* dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia, completam speciem habens ; sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam ; unde non posset esse quod animæ separatæ constituerent unum gradum entium.

Ad *quintum* dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animæ humanæ ; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum ; nec tamen oportet quod ei adæquetur in virtute essendi : quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa ; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animæ non pertingit.

Ad *sextum* dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis : quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud.

Ad *septimum* dicendum, quod anima unitur corpori et propter bonum

quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animæ separatæ puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanæ.

Ad *octavum* dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere; unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad *nonum* dicendum, quod in alio esse sicut accidens in subjecto, tollit rationem ejus quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem (quomodo anima est in homine), non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad *decimum* dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, sicut forma.

Ad *undecimum* dicendum, quod intelligere est propria operatio animæ, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti; nam phantasmata, quæ sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad *duodecimum* dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suæ speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad *decimum tertium* dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animæ et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sunt diversorum generum : nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

Ad *decimum quartum* dicendum, quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animæ commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad *decimum quintum* dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subjectum ut informe, sicut cum dicitur : Motus est actus existentis in potentia; aliquando autem ponitur subjectum formatum, sicut cum dicitur : Motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad *decimum sextum* dicendum, quod principia essentialia alicujus speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suæ speciei esse sine corpore.

Ad *decimum septimum* dicendum, quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad *decimum octavum* dicendum, quod quamvis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus.

Cfr. De Anim., art. 14. — De Spirit. Creat., art. 2. — III De Anim., l. 7.

§ 77. — Utrum anima sit homo.

(S. Th. I, q. LXXV, art. 4)

Videtur quod anima sit homo. 1. Dicitur enim (II Cor., IV, 16) : *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur ; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed nonnisi humana. Ergo anima est homo; nam per sona humana est homo.

Sed *contra* est quod Augustinus (De Civ. Dei, lib. XIX, cap. 3) commendat Varronem, quod hominem « nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. »

Conclusio. — *Cum illud tantum sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas ; manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.*

Respondeo dicendum quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima, et his carnibus, et his ossibus; ita de ratione hominis est

quod sit ex anima, et carnibus, et ossibus : oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. — Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam hæc anima sit hic homo ; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei ; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 8), « illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso ; » sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorumdam qui solum circa sensibilia detinentur, et hæc dicitur homo exterior.

Ad *secundum* dicendum, quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona ; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.

Cfr. III Sent., Dist. V, q. 3, art. 2.

CAPUT SECUNDUM

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS

§ 78. — Positio Platonis de unione animæ intellectualis ad corpus.

(S. c. G., II, c. 57)

Aliqui dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas natura hominis salvaretur.

1. Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non

unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum prædictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter. Ex unione autem animæ et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

2. Ad hoc autem evitandum Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quædam sensibilia, et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem prædictam : anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item, impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum. Cum enim actio consequatur formam, et virtutem, oportet quorum sunt diversæ formæ et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci et sentire, et hujusmodi. Hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis. Ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

3. Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eumdem actum. Nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporique communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis, et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest, quia sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus. Quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut illud quo patiens patitur; quod impos-

sibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

Præterea, licet motus sit communis actus moventis et moti; tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo prædicamenta ponuntur *facere* et *pati*. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animæ et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animæ igitur sensitivæ etiam irrationabilium animalium erunt immortales; quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat.

Amplius, mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejus ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum; nam caro, et os, et manus, et hujusmodi partes, post abcessum animæ, non dicuntur nisi æquivoce, cum nulli harum partium propria operatio adsit, quæ speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

Adhuc, mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

Item, mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequitur quod in unione animæ et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio; et sic mors, quæ consistit in separatione animæ et corporis, non erit corruptio animalis : quod est manifeste falsum.

Præterea, omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animæ movere corpus, vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit : quod patet esse falsum.

Cfr. S. c. G., II, c. 56. — II Sent., Dist. I, q. 2, art. 4. — De Spir. Creat., art. 2. — De Anim., art. 9.

§ 79. — Utrum unica sit anima in homine.

§§ 1. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animæ. (S. c. G., II, 58)

Posuit Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non

oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, prædicantur de se invicem per accidens. Album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva, et nutritiva sunt diversæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conveniunt de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens: Homo est animal, vel: Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio. Nam homo, secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquid ab eodem principio homo, animal, et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiæ ad actum. Nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale prædicatur per se de subjecto, ut cum dicimus: Superficies est alba, vel: Numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subjectum ponitur in definitione prædicati. Sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit. Non enim homo per se prædicatur de animali, sed e converso. Et iterum non ponitur subjectum in definitione prædicati, sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

Præterea, ab eodem aliquid habet esse et unitatem. Unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item, adhuc redibit prædictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam ejus. Quælibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ; facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine prædicatur, et de

animali), sequitur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva, et sic neque animal neque homo significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut species in prædicamento substantiæ.

Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed duo vel tria. Est enim tres animæ vel saltem duæ. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal), et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente; quæ cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam.

Adhuc, ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. Sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligente. Si autem in homine sint plures animæ, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum; oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniatur per animam, cujus signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine, vel animali, unam tantum animam esse.

Item, si id quod est ex parte animæ in homine est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis: quod etiam a positione Platonis non discordat. Ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter: primo quidem, quia aliqua pars est animæ quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte crporis, apparent diversarum partium animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum, et sensum, et appetitum quo moveatur; et similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur, et germinat; ex quo apparet, quod diversæ partes animæ in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

Amplius, divisæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impe-

diunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ, quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversæ actiones animæ impediunt se. Cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istæ actiones, et vires quæ sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus; tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, inveniretur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ sunt in nobis ab ipsa una procedunt; et sic non sunt in nobis plures animæ.

§§ 2. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

(S. Th. I, q. LXXVI, art. 3)

Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. 1. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur (Metaph. lib. IX, c. 10). Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit (De gener. animalium, lib. II, c. 3), quod « embryo prius est animal quam homo. » Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit (Metaph. lib. VII, c. 2), quod « genus sumitur a materia, differentia vero a forma. » Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed *contra* est quod dicitur (De Eccl. Dogm. cap. 15) : « Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scri-

bunt ; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret ; sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit. »

Conclusio. — *Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva ; quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur.*

Respondeo dicendum quod Plato (in Timæo), ut refert Aristoteles (De anima, lib. I, c. 5), posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat (De anima, lib. II, c. 2), quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima uniitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures ; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse ; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una ; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali ; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem (Metaph. lib. VII, c. 6), quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc (De anima, lib. I, c. 5), contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem ; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. — Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis prædicantur ad invicem : vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce ; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se ; quia subjectum ponitur in defi-

nitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit sscundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens : homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. — Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam ; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis : et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles (Metaph. lib. VII, c. 3) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis ; et (De anima, lib. III, c. 6) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est ; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod formæ non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad *tertium* dicendum, quod prius embryo habet animam quæ est sensitiva tantum : qua ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva.

Ad *quartum* dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp. art.), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

Cfr. De Anim., art. 11. — Quodl. XI, art. 5.

§ 80. — Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

(S. Th. I, q. LXXVI, art. 1)

Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma.

1. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, c. 4) quod « intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. » Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus : quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio : idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed *contra*, secundum Philosophum (Metaph. lib. VII, c. 2), « differentia sumitur a forma rei ». Sed differentia constitutiva hominis est *rationale*, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Conclusio. — *Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam* [1].

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est

1. *Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, sacro approbante Concilio reprobamus : Definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac præcludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisque deinceps asserere, seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.* (Ex Decreto Clementis V, in Conc. gener. Viennensi edito, 1312.)

2. *Noscimus iisdem* [*Guentherianis*] *libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma.* (Ex Brev. Pii IX ad archiepisc. Coloniens., 15 jun. 1857.)

3. *Notatum est Baltzerum in suo libello cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitæ principium proprium ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.* (Ex Brev. Pii IX ad episc. Wratislaviens., 30 Apr. 1860.)

primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis (De anima, lib. II, c. 12).

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum (Phys. lib. v, c. 1). Dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens : attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens (in I Alcib.), hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator (De anima, lib. III, comment. 36) dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 5), sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti ; non enim dicimus, quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur. — Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates Secundo quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus ; se-

quitur quod sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento : quod est contra Philosophum (De anima, lib. III, c. 4), qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini ; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens ; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor ; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter : sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. — Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere ; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles (Ethic. lib. x, c. 7) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam ; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus. — Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod

est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit (Phys. lib. II, c. 2), ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia homo ex materia generat hominem. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* et *tertium*. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad *quartum* dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad *quintum* dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ: quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad *sextum* dicendum, quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Cfr. S. c. G., II, c. 56; c. 68-69. — De Spir. Creat., art. 2. — De Anim., art. 9.

1. Perfectissima formarum, idest anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quæ non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animæ humanæ superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa; sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; inquantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione, quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium (De Div. Nom., c. 7); et ideo anima humana quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia, (De Spirit. Creat., art. 2, c.)

§ 81. — Utrum anima rationalis sit forma immediata corporis humani.

§§ 1. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.
(S. Th. I, q. LXXVI, art. 4)

Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

1. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, c. 1), quod « anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. » Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur (Physic. lib. VIII, c. 5) ; pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur (Physic. lib. V, c. 1), cum sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam : prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret ; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed *contra*, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Conclusio. — *Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam.*

Respondeo dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intelle-

ctiva unitur corpori ut forma substantialis, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine [1].

Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale ; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens ; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter ; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter ; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur (Phys. lib. 1, c. 4). Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens in actu ; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid ; quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed « actum corporis physici organici potentia vitam habentis, » et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur. Et sic dicitur, quod anima est actus corporis, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus

1. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multæ formæ substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri ; et sic materia prima non est immediatum subjectum ultimæ formæ substantialis, sed subjicitur ei mediantibus formis mediis ; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subjectum proximum formæ secundæ ; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subjectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva ; et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis ; et secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens ; et sic nulla alia forma substantialis præcedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis ; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem ; quod est impossibile ; oportet enim omne accidens fundari in substantia. (De Spir. Creat., art. 3, c.)

primus dicitur respectu actus secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad *secundum* dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam ; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad *tertium* dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima ; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad *quartum* dicendum, quod Avicenna (De Anim. IV, c. 5) posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto ; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile ; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore ; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm ; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita. — Averroes autem posuit (De cælo, lib. III, comm. 67), quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales : et ideo recipiunt magis et minus ; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile : nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit ; et omnis additio, et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur (Metaph. lib. VII, c. 3). Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis, et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum Philosophum (I De Gener. c. 10), quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute : manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

Cfr. S. c. G., II, c. 71. — De Spirit. Creat., art. 3. — De Anim., art. 9. — Quodl. XII, art. 9.

§§ 2. Quod anima immediate unitur corpori.

(S. c. G., II, c. 71)

Anima immediate corpori unitur ; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens : vel phantasmata, sicut dicit Averroes ;

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STU
ST. MICHAEL'S

vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt ; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus ; forma autem unitur materiæ absque omni medio ; per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud ; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (Metaph. lib. VIII, c. 6) ; nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. — In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum ; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias ; unde, mediante potentia, movet corpus et membra, et adhuc unum organum, mediante alio organo. — In via autem generationis, dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo ; unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

Cfr. S. Th. I, q. LXXVI, art. 6-7. — II De Anim., l. I.

§ 82. — Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

(S. Th. I, q. LXXVI, art. 8)

Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. 1. Dicit enim Philosophus (De causa motus animalium, cap. 7) : « Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam. »

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, (De anima, lib. II, c. 1-2) dicitur, quod « sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam ; ita anima tota ad totum corpus animalis. » Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte ; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo ; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia ; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 6) : quod « anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est. »

Conclusio. — *Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis ; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.*

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis ; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum ; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (De anima, lib. II, c. I). Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Une oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte.

Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest ; quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. — Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens ; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus ; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes : unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. — Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis ; quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret ; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et

similiter dicendum est de totalitate virtutis. Magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. — Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ; non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad *quartum* dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem; scilicet intellectus et voluntas: unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad *quintum* dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corpo-

1. In anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipit totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam; anima secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis; relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. — Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis; quia enim excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle: unde intellectus et voluntas non sunt actus alicujus organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas ejus est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversæ partes corporis sunt proportionatæ ad diversas operationes animæ. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quæ respicit operationem quæ per illam partem corporis exercetur. (De Anim., art. 10, c.)

ris; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

Cfr. S. c. G., II, c. 72. — I Sent., Dist. VIII, q. 5, art. 3. — De Spir. Creat., art. 4. De Anim., art. 10.

CAPUT TERTIUM

DE ORIGINE ANIMÆ HUMANÆ

§ 83. — Utrum anima sit de substantia Dei.

(S. Th. I, q. XC, art. 1)

Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. 1. Dicitur enim (Genes. II, 7) : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ; et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus ; quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt ; quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent ; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed *contra* est quod Augustinus (De orig. animæ, lib. III, cap. 15) enumerat quædam quæ dicit esse « multum aperteque perversa, et fidei catholicæ adversa ; » inter quæ primum est quod quidam dixerunt « Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse. »

Conclusio. — *Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.*

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias ; quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. — Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt ; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corpo-

rum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur (De anima, lib. I, c. 2 et seq.), per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quadam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. — Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est « anima mundum motu et ratione gubernans, » ut Augustinus narrat (De Civ. Dei, lib. IV, cap. 31). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *inspirare* non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere ; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad *secundum* dicendum, quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt ; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur (Metaph. lib. IX, c. 3). Nam simplicia diversa sunt seipsis ; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur ; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

Cfr. S. c. G., II, c. 85. — II Sent., Dist. XVII, q. I, art. I.

§ 84. — Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

(S. Th. I, q. CXVIII, art. 2)

Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. 1. Dicitur enim (Gen. XLVI, 26) : *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex*. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus ; unde et Philosophus dicit (De

generat. animal. lib. II, cap. 3), quod « non simul fit animal et homo ; sed prius fit animal habens animam sensitivam. » Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam ; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De Eccles. Dogm., cap. 14), quod « animæ rationales non seminantur per coitum. »

Conclusio. — *Cum anima intellectiva sit substantia immaterialis, et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium ; non potest nisi per creationem a Deo causari, estque hæreticum dicere eam traduci ex semine.*

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam ; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii [1]. — Similiter etiam, quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione ; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo Philosophus (De gener. anim. lib. II, cap. 3) dicit : « Relinquitur intellectum solum deforis advenire [2] ». — Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, et ita sibi debetur esse et fieri ; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere

1. Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest ; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animæ nutritivæ et sensitivæ non potest esse sine corpore ; operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum. Igitur anima nutritiva et anima sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. (S. c. G., II, c. 86.)

2. Effectus non potest esse immaterialior sua causa ; unde cum virtus generativa sit potentia materialis, non potest ejus actio ad formam immaterialem terminari. II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 1, s.)

ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideo dicendum est, quod anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. — Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam : quod supra improbatum est. — Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (De gener. animal., lib. II, cap. 3), quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest : primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus ; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens ; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore ; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis ; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore ; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatum est. — Et ideo dicendum est quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius : et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus.

Si igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad *quartum* dicendum, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad *quintum* dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est; et huic cooperatur Deus: quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

Cfr. S. c. G., II, c. 86; c.88-89. — II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art 1. — De Potent., q. III, art. 9. — Quodl. XII, art. 10.

§ 85. — Utrum anima sit producta in esse per creationem.

(S. Th. I, q. XC, art. 2)

Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. 1. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod dicitur (Genes. I, 27): *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Conclusio. — *Cum animæ rationali sicut esse, ita etiam fieri proprie competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem.*

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem [1]; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia

1. Solus Deus animam humanam in esse producit. — Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana

cum fierit sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia ; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur ; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur (Metaph. lib. VI, c. I), quod « accidens dicitur magis entis quam ens ». Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus ; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. — Anima autem rationalis est forma subsistens : unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur ; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt ; quia illa materia non esset in potentia ad aliam formam : alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad *secundum* dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est (in corp. art.).

Cfr. S. c. G., II, c. 87. — De Potent., q. III, art. 9.

§ 86. — Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

(S. Th. I, q. CXVIII, art. 3)

Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. 1. Dicitur enim (Gen. II, 2) : *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma : neque generatur per accidens ; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem quæ est ex virtute activa seminis, quod improbatum est. Quum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna, nec præexistit corpori), relinquitur quod exeat in esse per creationem. Solus autem Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit. (S. c. G., II, c. 87.)

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur ; et sic universum a principio fuisset imperfectum : quod est contra illud quod dicitur (Genes. II, 2), *Deum omne opus suum complesse.*

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De Eccles. Dogm. cap. 14 et 18), quod « simul anima creatur cum corpore. »

Conclusio. — *Cum anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit ; simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur ; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est. — Primo quidem quantum ad radicem : si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens ; vel quod anima esset homo : quod falsum est. Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit : homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata. Et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis ; quod de angelo dici non potest. — Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam ; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis : multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate aut ex alia causa. — Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri ; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur ; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cæli excedens. Tertio, quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur ; cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. — Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente ; et sic erit ei pœnale et triste : quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius (Cont. Hæres. lib. II, hær. 64), animas incorporari propter

pœnam peccati. Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animæ non sunt creatæ ante corpora ; sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur (Joan. v, 17) : *Pater meus usque modo operatur;* sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad *secundum* dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera ; quia, sicut scriptum est (Sap. 1, 13) : *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

Cfr. S. c. G., II, c. 83-84.

§ 87. — Utrum anima rationalis sit creata in corpore.

(De Potent., q. III, art. 10)

Videtur quod anima rationalis sit creata extra corpus [1]. 1. Eorum enim quæ sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi in esse. Sed animæ nostræ sunt ejusdem speciei cum anima Adæ. Anima autem Adæ fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit (Sup. Genes. ad litter., lib. VII, c. 25 et 27). Ergo et aliæ animæ humanæ extra corpus creantur.

2. Præterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quæ ad ejus perfectionem pertinet. Sed animæ rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiæ corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animæ rationales a principio non fuerunt omnes creatæ, sed quotidie creantur cum corpora generantur ; sequitur quod universum sit imperfectum, ex eo quod desunt sibi nobilissimæ partes ejus. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animæ rationales sunt a principio extra corpora creatæ.

3. Præterea, (Genes., II, 2.) dicitur : *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.* Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animæ crearentur. Ergo animæ non creantur in corpore, sed creatæ sunt a principio extra corpus.

4. Præterea, opus creationis præcedit opus propagationis. Hoc autem

1. Quædam objectiones prætermissæ sunt, ut justæ brevitati consulatur.

non esset, si simul animæ crearentur dum corpora propagantur. Ergo animæ ante corpora sunt creatæ.

5. Præterea, Deus omnia secundum justitiam operatur. Sed secundum justitiam non dantur diversa et inæqualia nisi illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexistit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur : tum ex hoc quod quædam uniuntur corporibus ad operationes animæ aptis, quædam vero inaptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur, alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur : videtur quod inæqualitas meriti in animabus præcesserit ; et sic videtur quod animæ fuerint ante corpora.

6. Præterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore : quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

7. Præterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore : *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur (Sapient., IX, 15). Ergo anima non naturaliter unitur corpori ; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De Eccles. Dogm., cap. 13), quod animæ ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit (lib. De Creat. Hom., cap. 29), quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

Prætera, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

Conclusio. — *Anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : unde, secundum Augustinum, et infundendo creatur et creando infunditur* [1].

Respondeo dicendum, quod quorumdam opinio fuit, quod animæ omnes simul creatæ fuerunt extra corpus; cujus quidem opinionis falsitas potest ad præsens quatuor rationibus ostendi.

Quarum prima est, quod res creatæ sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum, secundum Philosophum (de Cæl., lib. I, c. 3). Et Boetius dicit (de Consol., lib. X, pr. 10) quod natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicujus naturæ, sed sit pars humanæ naturæ : alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt

1. (II Sent., Dist. III, q. 1, art. 4, ad 1.) — Creatio et infusio, licet simul sint, respectu animæ tamen differunt : quia creatio dicitur secundum respectum ad principium a quo est anima tantum ; infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium a quo procedit et ad materiam quam perficit. (II Sent., Dist. XXXII, q. 2, art. 1, ad 1.)

animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, æstimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animæ non est in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento; sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum.

Secunda ratio est Avicennæ. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma (distinguitur enim et a materia et a composito in II de Anima), distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quæ quidem animæ competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuissent creatæ, oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiæ separatæ a philosophis ponuntur specie differentes.

Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animæ origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturæ suæ convenientiam, tamen absque divinæ præjudicio potestatis.

Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis ejus ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adjunxit, cum videamus quod deserere corpus non subjaceat animæ potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et præterea si sunt creatæ omnino separatæ, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatæ animæ illexisset. Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhærendi; et quod ex operatione naturæ hujusmodi unio sit causata. Nam ea quæ certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum cæli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile cælestium corporum motibus subjacere. Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatæ, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum pœnam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes

dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur (Genes., I, 31): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cujuscumque creaturæ fuisse causam bonorum operum condendorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus in lib. super Gen. ad lit., et præcipue inquirendo de origine animæ, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturæ fiunt.

Ad *tertium* dicendum, quod animæ quæ modo creantur, licet sint novæ creaturæ secundum numerum, tamen sunt antiquæ secundum speciem suam: præcesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, idest in animabus primorum parentum.

Ad *quartum* dicendum, quod opus creationis quo naturæ principia instituuntur, oportet præcedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

Ad *quintum* dicendum est, quod ad justitiam pertinet reddere debitum; unde contra justitiam fit, si inæqualia æqualibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum: unde et Plato dicebat (in dialog. de *Legibus*, lib. X), quod formæ infunduntur a Deo secundum merita materiæ.

Ad *sextum* dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione suæ naturæ incipiat; tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde, destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suæ naturæ, quam habet in unione ad corpus.

Ad *septimum* dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed ejus corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

Cfr. S. Th. I, q. XC, art. 4. — II Sent., Dist. XVII, q. 2, art. 2.

§ 88. — Utrum formæ præcedentes corrumpantur per adventum animæ.

(Quodl. I, art. 6)

Videtur quod per adventum animæ non excludantur omnes formæ quæ prius inerant. 1. Dicitur enim (Genes. II, 7): *Formavit Deus homi-*

nem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. Frustra autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formæ præcedentes.

2. Præterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes præcedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in instanti anima totum corpus formet: quod videtur esse solius Dei.

3. Præterea, anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Præterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas præexistentes.

Sed *contra*, omnis forma adveniens existenti in actu est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret præexistentes formas, sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia quælibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas præexistentes.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales : et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem : et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter — Sed sciendum est, quod formæ substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur (in viii Metaph. c. 2) ; vel etiam sicut figuræ, ut de partibus animæ dicit Philosophus (in ii de Anima, c. 7). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva præter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta ; sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quæ prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius,

quod est impossibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti ; unde manent eædem specie, sed non eædem numero ; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quæ primitus materiæ advenire apparent[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitæ dicitur ibi gratia Sancti Spiritus ; et sic objectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitæ sit ipsa anima ; non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terræ quam ipso spiraculo vitæ divinitus inspirato : non enim illa formatio tempore præcessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia hujusmodi, quæ quodam rationis ordine præintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones ; quibus tamen præintelligitur ipsa anima intellectiva, non inquantum est intellectiva, sed inquantum continet in se virtute aliquam de imperfectioribus formis.

Ad *secundum* dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens ; ut disponens autem illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formæ et dispositionis completæ.

Ad *tertium* dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto : quod non potest esse ; quia formæ elementorum non possunt esse in una parte materiæ simul ; et sic oportet quod sint in diversis materiæ partibus, quæ distinguuntur secundum dimensivæ quantitatis divisionem : et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima juxta se posita. Averroes autem (in III lib. de Cælo) dicit, quod formæ elementorum sunt mediæ inter formas accidentales, et quod recipiunt magis et minus ; et sic formis elementorum remissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum : nam forma substantialis est terminus quidam esse specifici, unde in indivisibili est ratio formæ sicut ratio numeri et figuræ, nec est possibile ut intendatur vel remittatur ; sed

1. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias ; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis ; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis. (S. c. G., II, c. 89.) — Cfr. I Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 3 ad 4.

omnis additio vel subtractio facit aliam speciem. — Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum (in I de Generatione), quod formæ miscibilium non manent in mixto, actu, sed virtute; prout scilicet virtus formæ substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta : qualitas enim elementaris agit in virtute formæ substantialis.

Ad *quartum* dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quædam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

Cfr. S. Th. I, q. CXVIII, art. 2 ad 2 : supra § 84. — S. c. G., II, c. 88-89. — II Sent., Dist. XVIII, q. 2, art. 3. — De Potent., q. III, art. 9 ad 9.

CAPUT QUARTUM

DE IMMORTALITATE ANIMÆ

ET

DE STATU ANIMÆ SEPARATÆ

§ 89. — Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato.

(III Sent., Dist. XVI, q. 1, art. 1)

Videtur quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato. 1. Dicitur enim (Rom. VIII, 10) : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, id est necessitati mortis addictum. Ergo.

2. Præterea, in humana natura est mors consecuta culpam; dicitur enim (Rom. V, 12) : *Per peccatum mors*. Sed necessitas peccati inducta est homini per peccatum tantum. Ergo et necessitas moriendi.

3. Præterea, materia debet esse secundum naturam proportionata formæ. Sed forma corporis humani, anima scilicet rationalis, est incorruptibilis. Ergo et ipsum corpus humanum : ergo necessitas moriendi non est ex natura, sed ex peccato.

4. Præterea, corpus humanum maxime ad æqualitatem commixtionis pervenit, sicut philosophi tradunt. Sed ubi est æqualitas commixtionis, unum contrarium, cum non prædominetur alteri, non potest agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam est incorruptibile; et sic idem quod prius.

5. Præterea, pœna non est inducta nisi propter peccatum. Sed mors et necessitas moriendi quædam pœna est : quia omne terribile pœnale est,

finis autem terribilium mors, ut dicitur (in III Ethic. cap. 9). Ergo sunt tantum ex peccato.

Sed *contra*, omne compositum ex contrariis est secundum naturam necessitatem habens ad corruptionem. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo ex natura habet necessitatem moriendi.

Præterea, generabile naturaliter est corruptibile, et corruptionis necessitatem habens. Sed corpus humanum est generatum per naturam. Ergo naturaliter est necessitatem corruptionis habens.

Præterea, elementa quæ sunt in corpore humano, sunt ejusdem speciei cum aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, sunt de necessitate corruptibilia secundum naturam. Ergo et elementa quæ sunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compositum. Ergo corpus hominis secundum naturam habet necessitatem moriendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compositum est ex contrariis, quæ nata sunt agere et pati ad invicem, ex quo accidit dissolutio compositi. Sed tamen in statu innocentiæ donum quoddam a Deo gratis datum animæ inerat, ut ipsa præter modum aliarum formarum, secundum modum suum vitam indeficientem corpori largiretur, sicut ipsa incorruptibilis est, et non secundum modum corporis corruptibilem; quamdiu ipsa manebat Deo subdita, et corpus ei omnino subdebatur, nec aliqua dispositio in corpore accidere poterat quæ vivificationem animæ impediret. Sed propter peccatum istud donum ablatum est; et ideo relicta est humana natura, ut dicit Dionysius (in Eccl. Hier. cap. 3), in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum, secundum quod dictum est ei (Gen. III, 19) : *Terra es, et in terram ibis.* Et ideo post peccatum, necessitas moriendi inest homini ex peccato, sicut ex removente prohibens, quod erat gratia innocentiæ ; ex natura autem materiæ, sicut ex eo quod per se necessitatem mortis inducit [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc dicitur, inquantum per peccatum prohibens mortem remotum est.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, imo est contra naturam rationis; unde non est simile de peccato et morte, quæ ex principio materiali consequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod materia debet esse proportionata formæ, non ut habeat conditiones formæ, sed ut sit disposita ad recipiendum formam secundum modum suum : unde non oportet si anima hominis est immortalis, quod etiam corpus secundum naturam sit immortale.

Ad *quartum* dicendum, quod impossibile est quod complexio perveniat ad tantam æqualitatem, quin alterum contrariorum prædominetur ; quia

1. Si ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animæ et ad dispositionem quæ propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam ; cum naturale sit animæ corpori esse unitam. (I Ad Reginald., c. 153.)

alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero resistente : et præcipue hoc oportet in corpore humano quod calor dominetur propter operationes animæ, quæ indigent calore sicut instrumento, ut dicitur (in II de Anima).

Ad *quintum* dicendum, quod mors, vel necessitas moriendi, dicitur esse pœna per comparationem ad statum innocentiæ, in quo inerat ei posse non mori. Si tamen in principio conditionis naturæ humanæ, dictum donum gratiæ humanæ naturæ non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamquam naturalis defectus, non pœna. Et ideo, quia philosophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors est hominis natura, non pœna.

Cfr. S. Th. I-II, q. LXXXV, art. 5-6. — II Sent., Dist. XIX, q. I, art. 4. — I Ad Reginald., c. 153.

§ 90. — Utrum anima humana sit immortalis.

(De Anima, art. 14)

Quæritur de immortalitate animæ humanæ. Et videtur quod sit corruptibilis. 1. Dicitur enim (Eccle., III, 19) : *Unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed jumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima ejus corrumpitur.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus. Sed anima humana et anima jumentorum non differunt secundum genus ; quia nec homo a jumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima jumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima jumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Præterea, Damascenus dicit (De Fid. Orth., lib. II, c. 3), quod Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Præterea, Philosophus probat (Phys. VIII, c. 10.) quod primum movens est infinitæ virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus ejus sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animæ sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. — Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter prædicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus (in X Metaph.). Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Præterea, omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si

igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Præterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

8. Præterea, Augustinus dicit (De Civit. Dei, lib. XIX, cap. 26), quod sicut Deus est vita animæ, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitæ. Ergo per mortem anima privatur, et tollitur.

9. Præterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore ; ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. — Sed contra, anima non est forma corporis per accidens ; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis ; et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Præterea, quæcumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Præterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Præterea, forma debet esse materiæ proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile; et anima erit corruptibilis.

14. Præterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio ejus sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animæ sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur ; quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit (de Anima, lib. III, c. 7) : phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Præterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat; quia id quod est supremum inferioris naturæ imitatur aliqualiter actionem naturæ superioris, sed ad eam non pervenit ; sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit ; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quæ est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

16. Præterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia

vel plurima eorum quæ sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ ; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Præterea, Philosophus dicit (in I Phys.), quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animæ humanæ, videtur quod tandem totaliter tollatur ; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Præterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in ejus operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Præterea, omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil ; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Præterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat ; quod patet esse falsum.

21. Præterea, omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma ; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiæ neque formæ, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens ; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

Sed *contra* est quod dicitur (Sapient., II, 23) : *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imaginen Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. X, cap. I). Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, omne quod corrumpitur, habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate ; quia illa etiam quæ sunt contraria in se, in anima non sunt contraria : rationes enim contrariorum in anima contrariæ non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, Philosophus dicit (De Anima, lib. II, c. 2), quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animæ, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Solutio. — *Respondeo dicendum, quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse* [1].

1. *Cum diebus nostris antiquus humani generis hostis nonnullos perniciosissimos errores superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis quod mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus ; et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam, verum id esse asseverent ; sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium ver-*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo ; sicut ab homine non removetur quod sit animal ; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam ; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam ; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest ; sed per accidens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam ; si forma sit talis quæ non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quæ sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo ; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo.

Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium ; præsertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum ; unde impossibile est quod ejus operatio, quæ est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est : quæ enim per se habent esse, per se operantur ; quæ vero per se non habent esse, non habent per se operationem. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. — Manifestum est etiam quod hujusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter : quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quæ considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse ; unde necesse est quod sit incorruptibilis. — Et hoc est quod etiam Philosophus dicit (De Anima, lib. III, c. 5), quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. — Ostensum est autem quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata ; sed est aliquid formaliter inhærens homini, quod est anima, vel pars

tentes : cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in can. Clementis Papæ V in generali Viennensi Concilio edito continetur ; verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. (Ex Bulla « Apostol. Regim. » Leonis X, in Conc. Lateranens. V edita, 1512.)

animæ. Unde relinquitur ex prædictis quod anima humana sit incorruptibilis.

Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid præmissorum. — Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. — Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. — Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem.

Signum autem hujus ex duobus accipi potest. — Primo quidem ex parte intellectus; quia ea etiam quæ sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio[1]. — Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter; quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis[2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Salomon in lib. Eccle., loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod unus dicitur interitus hominis et jumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quæ utrobique est per separationem animæ a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima jumentorum.

Ad *secundum* dicendum, quod si anima humana et anima jumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent secundum naturalem generis considerationem: sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre: licet in aliqua ratione communi possent convenire; ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere

1. Proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis. (S. c. G., II, c. 79.)

2. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. (Ibid.)

sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est, tam illud cujus pars est anima humana, quam illud cujus pars est anima jumentorum; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut dicit Augustinus, verâ immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quæ est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam angelus habent per gratiam.

Ad *quartum* dicendum, quod esse compáratur ad formam sicut per se consequens ipsam; non autem sicut effectus ad virtutem agentis, utputa motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formæ per quam aliquid est; sicut nec hoc quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi.

Ad *quintum* dicendum, quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia prædicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

Et per hoc patet solutio ad *sextum*.

Ad *septimum* dicendum, quod anima habet virtutem ut sit semper; sed illam virtutem non semper habuit; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

Ad *octavum* dicendum, quod anima dicitur forma corporis inquantum est causa vitæ, sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse.

Ad *nonum* dicendum, quod anima est talis forma, quæ habet esse non dependens ab eo cujus est forma; quod operatio ipsius ostendit.

Ad *decimum* dicendum, quod licet anima per suam essentiam sit forma; tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad *undecimum* dicendum, quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima, ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad *duodecimum* dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad *decimum tertium* dicendum, quod corpus humanum est materia animæ humanæ proportionata quantum ad operationes ejus; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiæ. Vel potest dici, quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturæ.

Ad *decimum quartum* dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus,

quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum præsentis vitæ, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animæ separatæ.

Ad *decimum quintum* dicendum, quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiæ superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem ejus ostendendam.

Ad *decimum sextum* dicendum, quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quæ intellectu percipiuntur.

Ad *decimum septimum* dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia; removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam; et inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturæ adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturæ tollitur; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad *decimum octavum* dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod Philosophus dicit in I de Anima, quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animæ, sed organi.

Ad *decimum nonum* dicendum, quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis: et sic corruptibile et incorruptibile sunt prædicata essentialia.

Ad *vicesimum* dicendum, quod licet anima, quæ est causa vitæ, sit incorruptibilis; tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subjectum transmutationis; et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis.

Ad *vicesimum primum* dicendum, quod anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

Cfr. S. Th. I, q. LXXV, art. 6. — S. c. G., II, c. 79-81. — II Sent., Dist. XIX, q. I, art. I. — Quodl. X, art. 6.

§ 91. — Utrum anima separata a corpore possit aliquid intelligere.

(S. Th. I, q. LXXXIX, art. 1)

Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. 1. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. I, c. 4), quod « intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. » Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum »; neque per species, quas tunc abstrahit a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (De anima, lib. I, c. I), quod « si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. » Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Conclusio. — *Cum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter.*

Respondeo dicendum quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis : quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi

per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata), debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. — Considerandum est igitur quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata ; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis ; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur ; sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit *secunda* ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Cfr. S. c. G., II, c. 81, n. 5. — IV Sent., Dist. L, q. I, art. I. — De Anim., art. 15. De Verit., q. XIX, art. I.

§ 92. — Utrum omnes potentiæ remaneant in anima a corpore separata.

(S. Th. I, q. LXXVII, art. 8)

Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. 1. Dicitur enim (in lib. De spiritu et anima, cap. 15), quod « anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur (De anima, lib. I, c. 4) : « Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis. » Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat (lib. De mem. et reminisc. cap. I). Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim (Luc. XVI, 25) diviti epuloni in inferno secundum animam existenti : *Recordare quia recepisti bona in vita tua*. Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit (Super Genes. ad litt., lib. XII, cap. 32, circ. med.), quod, « sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem. » Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (De Ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 19): « Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Ergo destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

Conclusio. — *Potentiæ animæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ vero totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.*

Respondeo dicendum quod omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiæ necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quædam vero potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad *secundum* dicendum, quod hæ potentiæ, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad *tertium* dicendum, quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis; quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus (De Trin. lib. X, cap. 11) ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad *quintum* dicendum, quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo: unde quædam ibi dicta retractat.

Cfr. IV Sent., Dist. XLIV, q. 3, art. 3. — De Anim., art. 19. — Quodl. X, art. 8.

§ 93. — Utrum anima separata sit persona.

(III Sent., Dist. v, q. 3, art. 2)

Videtur quod anima separata sit persona. 1. Persona enim, secundum Boetium, est « rationalis naturæ individua substantia ». Sed hoc convenit animæ separatæ. Ergo est persona.

2. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed homo dicitur persona propter animam : unde quæ carent anima, non dicuntur personæ. Ergo anima separata est persona.

3. Præterea, conceditur quod anima rationalis est hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali est persona. Ergo anima separata est persona.

4. Præterea, angelus et anima separata non videntur differre nisi per hoc quod anima est unibilis. Sed unibilitas non impedit rationem personæ. Ergo cum angelus sit persona, etiam anima separata erit persona. — Probatio mediæ. Id quod potest fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei. Sed anima separata non potest uniri corpori nisi per resurrectionem, quæ non erit naturalis, sed per divinam virtutem tantum. Ergo anima propter unibilitatem rationem personæ non amittit.

5. Præterea, sola unibilitas qua aliquid potest uniri nobiliori, tollit rationem personæ. Sed unibilitas quæ est in anima separata, non est respectu alicujus dignioris, immo minus nobilis. Ergo propter hoc non perdit rationem personæ.

Sed *contra*, nulla forma est persona. Sed anima est forma. Ergo non est persona.

Præterea, persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod de unione animæ ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio.

Una quod anima unitur corpori sicut eas completum enti completo, ut esset in corpore sicut nauta in navi : unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus (De Homine, cap. 1), Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore induta : et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore (de Sacram., part. II, lib. 2, cap. 11) : et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed hæc opinio non potest stare : quia sic corpus animæ accidentaliter adveniret : unde hoc nomen *homo,* de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens ; et ita non esset in genere substantiæ.

Alia est opinio Aristotelis (De Anima, lib. II, c. 1) quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiæ : unde anima est pars humanæ naturæ, et non natura quædam per se : et quia ratio partis contrariatur rationi personæ, ideo anima separata non potest dici

persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturæ, sed est pars naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ex ea et corpore; cum ex utrisque subsistat.

Ad *tertium* dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personæ exigitur ulterius quod sit totum et completum.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis unio animæ separatæ ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc: et quod non potest unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non est defectu animæ.

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis: quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius.

§ 94. — Quod divina virtute resurrectio corporum sit futura.

(S. c. G., IV, c. 79)

Ad ostendendum resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quæ in superioribus sunt ostensa.

Ostensum est enim animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram [1].

Adhuc, naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit. Felicitas

1. Quamvis operatione naturæ hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam, jam est: unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; cum vero corruptum est, formam amisit, quæ poterat esse actionis principium: unde operatione naturæ, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturæ producere potest: unde, cum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare. (S. c. G., IV, c. 81).

autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur ; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens : anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur ; præsertim quum homo in hac vita non possit ad felicitatem ultimam pervenire.

Item, ex divina providentia peccantibus pœna debetur, et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant, vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam, et secundum corpus, præmium vel pœna. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt ; multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; quinimo, ut dicitur (Job. XXI, 7) : *Hic impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis.* Necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima præmiari et puniri possit.

Cfr. S. Th. III, q. LXXV, art. I. — S. c. G., IV, c. 80-81. — Ad Reginald., I, c. 151-154.

§ 95. — Quod immobilis manebit voluntas cujusque animæ post separationem a corpore.

(S. c. G., IV, c. 95)

Quod autem ex fine jam adepto in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturæ proveniret : unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso, nisi per mutationem naturæ. Non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo eb errore qui est circa conclusiones ; et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem ; quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit : unde Philosophus dicit (I Ethic., cap. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. — Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima

corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quæ cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in incontinentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum; ista dispositio non de facili tollitur: unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur: unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. — Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata: dispositio enim animæ movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; quum enim corpus deservîat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis erit igitur voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis; quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; male autem quæcumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.

Substantiæ autem separatæ, scilicet angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni quam animæ; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animæ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo statim quod debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen æstimandum quod animæ, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant; sed in ea perseverant: quia corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animæ; non autem animæ immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

THEOLOGIA NATURALIS

SEU

THEODICEA

PROŒMIUM

§ 1. — Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato.

(I Sent., Dist. III, q. 1, art. 1)

Videtur quod Deus non sit cognoscibilis a creato intellectu. 1. Dicit enim Dionysius (De Div. Nom., c. 1), quod Deum nec dicere nec intelligere possumus : quod sic probat. Cognitio est tantum existentium. Sed Deus est supra omnia existentia. Ergo est supra omnem cognitionem.

2. Item, Deus plus distat a quolibet existentium intelligibilium notorum nobis, quam distet intelligibile a sensibili. Sed sensus non potest intelligibile cognoscere. Ergo nec Deus potest a nostro intellectu cognosci.

3. Item, omnis cognitio est per speciem aliquam, per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam. Sed a Deo non potest abstrahi aliqua species, cum sit simplicissimus. Ergo non est cognoscibilis.

4. Item, ut dicit Philosophus (Phys. lib. III, c. 4), omne infinitum est ignotum ; cujus ratio est, quia de ratione infiniti est, ut sit extra accipientem secundum aliquid sui, et tale est ignotum. Sed Deus est infinitus. Ergo est ignotus.

5. Item, Philosophus dicit (De Anim., lib. III, c. 5), quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate. Cum igitur de Deo non possit formari aliquod phantasma, ut dicitur (Isa. XL, 18), *Quam imaginem ponetis ei ?* videtur quod non sit cognoscibilis a nostro intellectu.

Sed, *contra,* (Jerem. IX, 24) dicitur : *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Sed ista non est vana gloria ad quam Deus hortatur. Ergo videtur quod possibile sit Deum cognoscere.

Item, secundum Philosophum (Ethic., lib. X, c. 10), ultimus finis humanæ vitæ est contemplatio Dei. Si igitur ad hoc homo non posset pertingere, in vanum esset constitutus ; quia vanum est quod est ad aliquem

finem quem non attingit : et hoc est inconveniens, ut dicitur (in Psal. 88, v. 48) : *Numquid enim vane constituisti eum?*

Item, ut dicit Philosophus (De Anim., lib. III, c. 4), in hoc differt intelligibile a sensibili, quia sensibile excellens destruit sensum ; intelligibile autem maximum non destruit, sed confortat intellectum. Cum igitur Deus sit maxime intelligibilis quantum in se est, quia est primum intelligibile, videtur quod a nostro intellectu possit intelligi : non enim impediretur nisi propter suam excellentiam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod non est hic quæstio, utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est ; sed utrum quocumque modo cognosci possit. Et ideo dicimus quod Deus cognoscibilis est ; non autem ita est cognoscibilis, ut essentia sua comprehendatur. Quia omne cognoscens habet cognitionem de re cognita, non per modum rei cognitæ, sed per modum cognoscentis. Modus autem nullius creaturæ attingit ad altitudinem divinæ majestatis. Unde oportet quod a nullo perfecte cognoscatur, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus non est hoc modo existens sicut ista existentia, sed in eo est natura entitatis eminenter. Unde, sicut non est omnino expers entitatis, ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur ; sed non cognoscitur per modum aliorum existentium, quæ intellectu creato comprehendi possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis plus distet Deus a quolibet intelligibili, secundum naturæ proprietatem, quam intelligibile a sensibili, tamen plus convenit in ratione cognoscibilis. Omne enim quod est separatum a materia, habet rationem ut cognoscatur sicut intelligibile : quod autem materiale est, cognoscitur ut sensibile.

Ad *tertium* dicendum, quod species, per quam fit cognitio, est in potentia cognoscente secundum modum ipsius cognoscentis : unde eorum quæ sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus ; et ideo hujusmodi dicuntur cognosci per modum abstractionis. Deus autem et Angeli sunt simpliciores nostro intellectu ; et ideo species quæ in nostro intellectu efficitur, per quam cognoscuntur, est minus simplex. Unde non dicimur cognoscere ea per abstractionem, sed per impressionem ipsorum in intelligentias nostras.

Ad *quartum* dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus

1. Dicendum, quod differt cognitio apprehensionis et comprehensionis : quia cognitione apprehensionis percipitur quod aliquo modo ab intellectu percipitur ; comprehenditur autem id cujus nihil latet intelligentem. Deus autem ab intellectu creato cognoscibilis est cognitione apprehensionis, non comprehensionis, quia secundum Boetium (De Consol. lib. V, pr. 5) : « Omnis cognoscens habet cognitionem de re cognita, secundum modum cognoscentis, non secundum modum rei cognitæ. » Modus autem finitæ virtutis non attingit ad modum objecti infiniti ; et ideo ab intellectu creato, qui est finitus, Deus comprehendi non potest (I Ad Hannibald., Dist. III, q. I, art. I, s.)

est natum habere finem, non habens; et tale, cum sit imperfectum, ex sui imperfectione perfecte non cognoscitur, sed secundum quid. Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitum est; et hoc est quiddam quod se ad omnia extendit, perfectissimum, non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi.

Ad *quintum* dicendum, quod Philosophus loquitur de cognitione intellectus connaturali nobis secundum statum viæ; et hoc modo Deus non cognoscitur a nobis nisi per phantasmata, non sui ipsius, sed causati sui per quod in ipsum devenimus. Sed per hoc non removetur quin cognitio aliqua possit esse intellectus, non per viam naturalem nobis, sed altiorem, scilicet per influentiam divini luminis ad quam phantasma non est necessarium.

Alia concedimus.

Tamen ad ultimum, quia concludit, quod Deus etiam nunc maxime cognoscatur a nobis, respondendum est, quod quodammodo est simile in intellectu et sensu, et quodammodo dissimile. In hoc enim simile est quod sicut sensus non potest in id quod non est proportionatum sibi, ita nec intellectus, cum omnis cognitio sit per modum cognoscentis: in hoc autem dissimile est quod intelligibile excellens non corrumpit, sicut excellens sensibile; unde intellectus non deficit a cognitione excellentis intelligibilis quia corrumpatur, sed quia non attingit. Et ideo non perfecte Deum videre potest intellectus creatus.

Cfr. S. Th. I, q. XII, art. 12 : (Anthrop. § 43). — In Boet. De Trinit., q. I, art. 2.

§ 2. — Quod Deum esse sola fide non tenetur et demonstrari potest.

(S. c. G., I, c. 12)

Est autem quædam opinio, per quam inutilis redderetur conatus intendentium probare *Deum esse*. Dicunt enim aliqui quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad *quid est*, et ad questionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est*. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item, si ut principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est definitio), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinæ essentiæ vel quidditatis cognitione.

Item, si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Poster. Analyt.* ostenditur, ea quæ omnem sensum et sensi-

bilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse;* est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur : tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet : tum ex ipso scientiarum ordine ; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem : tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt : tum etiam apostolica veritate asserente : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20).

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia ; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat ; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*, et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt ; et sic nostræ cognitionis origo in sensu est ; etiam de his quæ sensum excedunt.

CAPUT PRIMUM

DE EXISTENTIA DEI

§ 3. — Utrum Deum esse sit per se notum.

(S. Th. I, q. II, art. 1)

Videtur quod Deum esse sit per se notum. 1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui (De Fid. Orth. lib. I, cap. 3) : « Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. » Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ, statim cognitis termi-

nis, cognoscuntur; quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis (Post. Anal. lib. I, c. 3). Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomem, *Deus*, statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non potest. Majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Unde cum intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas (Joan. XIV, 6) : *Ergo sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed *contra*, Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. III, c. 3; Post. Anal. lib. I, c. 10), circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse; secundum illud (Psal. LII, 1) : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Conclusio. — *Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio, Deus est, per se nota secundum se est, licet non quoad nos.*

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter : uno modo secundum se, et non quoad nos ; alio modo secundum se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti ; ut *Homo est animal ;* nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota ; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat; ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit ; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota ; non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius (Lib. de Hebd.) quod quædam sunt communes animi conceptiones, per se notæ apud sapientes tantum ; ut *incorporalia in loco non esse*. Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est ; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum *esse*, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem ; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse ; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum,

quamvis veniens sit Petrus : multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias ; quidam vero voluptates ; quidam autem aliquid aliud[1].

Ad *secundum* dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen, *Deus*, non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest) ; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest ; quod non est datum a ponentibus Deum non esse[2].

Ad *tertium* dicendum, quod veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos[3].

Cfr. S. c. G., I, c. 10-11. — I Sent., Dist. III, q. 1, art. 2. — De Verit., q. x, art. 12.

§ 4. — Utrum Deum esse sit demonstrabile.

(S. Th. I, q. II, art. 2)

Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. 1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia ; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet

1. Sic homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. (S. c. G., I, c. 11.)

2. Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum. — Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo majus cogitari non possit ; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur. — Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu ; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo majus cogitari non possit, in rerum natura. (Ibid.)

3. Dicendum, quod veritas supra ens fundatur ; unde, sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse ; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat, vel demonstratio probet ; unde nec est per se notum veritatem omnium a veritate prima esse. Unde non sequitur quod Deum esse sit per se notum. (De Verit., q. x, art. 12 ad 3.)

per Apostolum (ad Hebræos XI, 1). Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus (De Orth. Fid. lib. I, cap. 4). Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse. Primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Conclusio. — *Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu*[1].

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid;* et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur (Rom. I) non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad *secundum* dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad demonstrandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo; quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quæstio *quid est* sequitur ad quæstionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus; unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus.*

Ad *tertium* dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non

1. *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.* (Const. Pii IX, De fide cath., in Conc. Vatican. edita, 24 Apr. 1870.)

potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. art.). Et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

Cfr. supra § 2.

§ 5. — Utrum Deus sit.

(S. Th. I, q. II, art. 3)

Videtur quod Deus non sit. 1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine, *Deus;* scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. III, 14) ex persona Dei: *Ego sum qui sum.*

Conclusio. — *Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio; maxime ens, bonum, et optimum; primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem; quod Deus est.*

Respondeo dicendum quod Deum esse, quinque viis probari potest.

§ 1. Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. — Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia

moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur ; et hoc omnes intelligunt *Deum* [1].

§ 2. Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium ; nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius ; quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi ; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens ; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant [2].

§ 3. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse ; cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse ; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset ; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse ; et sic modo nihil esset ; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis ; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis ; quod omnes dicunt Deum [3].

1. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem ; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus *Deum*. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile ; sed non est procedere in infinitum ; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. (S. c. G., I, c. 13, n. 1). — Cfr. Ad. Reginald., I, c. 3-4.

2. Cfr. S. c. G., I, c. 13, n. 2.

3. Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet ; quia, quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum ; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non sed est per seipsum necessarium.

§ 4. Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur (Metaph. lib. II, c. I). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus *Deum* [1].

§ 5. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus *Deum* [2].

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11): « Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. » Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad *secundum* dicendum, quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter

Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus. (S. c. G., I, c. 15.)

1. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato (in Dialog. *Parmenides*) dixit quod « necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. » Et Aristoteles dicit (Metaph. lib. II, c. I) quod « id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. » (S. Th. I, q. XLIV, art. I, c.) — Cfr. S. c. G., I, c. 13, n. 3.

2. Adhuc etiam inducitur a Damasceno (De Fid. Orth. lib. I, c. 3) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit Commentator in II *Physicorum*. Et est talis: Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum. (S. c. G. I, c. 13, n. 4.)

etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium; sicut ostensum est (in corp. art.).

Cfr. S. c. G., I, c. 13. — VII Phys., lect. 2; VIII, lect. 9 et ss. — XII Metaph., lect. 5 et ss.

CAPUT SECUNDUM

DE ATTRIBUTIS DEI ABSOLUTIS

QUÆSTIO PRIMA

DE MODO COGNOSCENDI ET NOMINANDI

ENS DIVINUM

§ 6. — Utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire.

(In Boet. De Trinit., q. 1, art. 2)

Videtur quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. 1. Illud enim quod in summo gradu nostræ cognitionis nobis incognitum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile: sed in perfectissimo gradu nostræ cognitionis Deo non conjungimur, nisi quasi ignoto, ut dicit Dionysius (Mystic. Theolog., c. 1); ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis.

2. Item, omne quod cognoscitur, per aliquam formam cognoscitur: sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit; ergo nullo modo est a nobis cognoscibilis.

3. Item, cognoscentis et cognoscibilis oportet esse aliquam proportionem, sicut et potentiæ cujuslibet ad suum objectum: sed inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter infinitum et finitum; ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere.

4. Item, cum potentia et actus reducantur in idem genus, utpote quæ dividunt omnia genera entis, nulla potentia potest in actum qui est extra genus suum, sicut sensus non potest cognoscere substantiam intelligibilem: sed Deus est extra omne genus; ergo non poterit aliquo intellectu cognosci, qui sit in genere aliquo, sicut est noster intellectus.

5. Item, remoto primo, necesse est omnia consequentia removeri: sed

primum intelligibile est quidditas rei, unde quod quid est, dicitur esse proprium objectum intellectus (in III de Anima) ; et quid est, est medium demonstrandi an est, et omnes alias rei conditiones, sed de Deo non possumus scire quid est, ut dicit Damascenus. Ergo nihil possumus de Deo cognoscere.

Sed *contra,* dicitur (Rom. I, 20) : « *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* »

Item, (Jerem. IX, 24) : « *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* » Sed hoc esset inanis gloria, nisi eum cognoscere possemus ; ergo Deum cognoscere possumus.

Item, nihil diligitur, nisi cognitum, ut patet per Augustinum (in II de Trinit.). Sed Deum diligere jubemur ; ergo eum cognoscere possumus, cum non præcipiatur impossibile.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis. Alio, per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus, ut homo per formam suæ imaginis. Per formam autem suam aliquid dupliciter cognoscitur. Uno modo, per formam quæ est ipsa res : sicut Deus cognoscit semper essentiam suam, et Angelus seipsum. Alio modo, per formam quæ est aliud ab ipso, sive abstracta sit ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior, quam sit ipsa res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide ; sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior, quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressionem earum in nobis. Quia igitur intellectus noster secundum statum viæ habet determinatam habitudinem ad formas quæ a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata ut visus ad colores, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quæ est essentia sua, sed sic cognoscitur in patria a beatis. Similitudo etiam quæcumque impressa ab ipso in intellectum humanum, non sufficit ad hoc ut faciat ejus essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam : ratione cujus, intellectui non potest esse Deus per formas creatas pervius, ut Augustinus dicit. Nec etiam in statu viæ hujus cognoscitur Deus a nobis per species pure intelligibiles, quæ sint aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Unde relinquitur, quod solum per formam effectus cognoscatur.

Effectus autem est duplex, quidam qui adæquatur virtuti suæ causæ, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causæ, et per consequens quidditas ejus : alius effectus est, qui deficit a prædicta æqualitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus ; sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causæ cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum : et ideo non possu-

mus in statu viæ pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causæ ad effectum. Quæ quidem habitudo in effectu non pertingente ad æqualitatem suæ causæ, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causæ suæ, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est, non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio, et efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus, quæ in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius quod cognoscitur Deus ut omnium causa ex excessu et ablatione.

In hoc autem profectu cognitionis, maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiæ et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in seipsum quodammodo ab excellenti lumine reflecti; et hoc est quod dicitur super illud (Genes. XXXII, 30) : « Vidi Dominum facie ad faciem, » in glossa Gregorii : « Visus animæ, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur. »

Ad *primum* igitur dicendum, quod secundum hoc dicimur in finem nostræ cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscit ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus viæ; et sic quamvis maneat ignotum quid Deus est, scitur tamen quia est.

Ad *secundum* dicendum quod ex hoc quod divina essentia formam nostri intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est.

Ad *tertium* dicendum quod proportio nihil aliud est, quam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi aliqua esse convenientia dupliciter. Uno modo, ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis vel qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem, aut numeri ad numerum, in quantum unum excellit aliud vel æquatur ei, vel etiam caloris ad calorem; et sic nullo modo potest esse aliqua proportio inter Deum et creaturam, cum non conveniant in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod conveniunt in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum; et talis proportio requiritur inter cognoscentem et cognoscibile; cum cognoscibile sit quasi actus potentiæ cognoscentis; et sic est proportio creaturæ ad Deum, ut causati ad causam, et cognoscentis ad cognoscibile. Sed secundum infinitum excessum creatoris super creaturam, non est proportio creaturæ

ad creatorem, ut recipiat influentiam ejus secundum totam virtutem ejus, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit.

Ad *quartum* dicendum quod intellectus et intelligibile sunt unius generis, sicut potentia et actus. Deus autem quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensus utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Ejus autem effectus non sunt extra genus intelligibilium; unde et hic per effectus, et in patria per essentiam cognosci poterit. Et præterea intelligibile videtur magis dici per remotionem, quam per positionem : ex hoc enim unumquodque est intelligibile, quod est a materia immune et separatum. Negationes autem in divinis verificantur, quamvis affirmationes sint incompactæ, ut Dionysius dicit (Cæl. Hierarch. c. 2).

Ad *quintum* dicendum quod quando aliquid cognoscitur non per suam formam sed per suum effectum, forma effectus supplet locum formæ ipsius rei; et ideo ex ipso effectu scitur an causa sit.

Cfr. S. Th. I, q. XII, art. 12. — I Sent., Dist. III, q. 3, art. 3-4. — In Dionys. De div. nom., c. VII, l. 4.

§ 7. — Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

(S. c. G., I, c. 14)

Ostenso quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem *via remotionis* utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit ; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab ea poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur. Habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est;* et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur , et sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiæ divinæ non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit : sicut, si dicamus Deum non esse accidens per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substan-

tiis; et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas Sacræ Scripturæ confirmat : dicitur enim (Malach., III, 6) : *Ego Dominus, et non mutor;* (Jacob., I, 17) : *Apud quem non est transmutatio;* (Num., XXIII, 19) : *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

§ 8. — Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

(S. Th. I, q. XIII, art. 1)

Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. 1. Dicit enim Dionysius (De Div. Nom. cap. 1), quod « neque nomen ejus est, neque opinio. » Et (Prov. XXX, 4) dicitur : *Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate ; verba autem et participia significant cum tempore ; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo ; quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest ut demonstrari possit, nec relative significari ; cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. XV, 3) : *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus.*

Conclusio. — *Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minime a nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest ; nullum est autem nomen divinam essentiam adæquate repræsentans, Deo ab hominibus impositum.*

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (Periher. lib. I, cap. 1), « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. » Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem prin-

cipii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis ; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est : sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est ; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam ; ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad *secundum* dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus ; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita ; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo* aliquid est ; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis ; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut *quo* aliquid est ; sicut albedo significat ut *quo* aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus ; et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius. Quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad *tertium* dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est (in solut. præc.), ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate.

Verba vero et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum ; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum ; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales.

Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit.

Et sic, secundum illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur ; secundum hoc et pronominibus vel nominibus relativis significari potest.

Cfr. S. c. G., I, c. 30. — I Sent., Dist. XXII, q. 1, art. 1-2. — In Dionys. De div. nom., c. 1, l. 2-3.

§ 9. — Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis.

(S. Th. I, q. XIII, art. 5)

Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. 1. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen, canis, æquivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur ; scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem. Quædam vero agentia sunt æquivoca. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur (Metaph. lib. IX, c. I). Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed *contra*. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eamdem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit de Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo. Genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

Præterea, Deus plus distat a creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest ; sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

Conclusio. — *Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce nec pure æquivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.*

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter ; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo ; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varios effectus in istis inferioribus producit.

Eodem modo omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis: puta cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. — Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum; sicut *sanum* dicitur de medicina et pulsu, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa: vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum; sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis; et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. Sicut *sanum* de pulsu dictum significat signum sanitatis animalis; de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univocum reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur; sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius

speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. — Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum; quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundum genus repræsentat.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero, quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur; non autem quod æquivoce.

Cfr. S. c. G., I, c. 32-34. — De Potent., q. VI, art. 7.

§ 10. — Utrum hoc nomen « qui est » sit maxime nomen Dei proprium.

(S. Th. I, q. XIII, art. 11)

Videtur quod hoc nomen, *qui est,* non sit maxime proprium nomen Dei. 1. Hoc enim nomen, *Deus,* est nomen incommunicabile. Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit (De Divin. Nom. cap. 3) quod « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum. » Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maxime proprium Dei; et non hoc nomen, *qui est.*

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas; cum Deus non cognoscatur a nobis, nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est,* nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. III, 13) quod Moysi quærenti : *Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis?* respondit ei Dominus : *Sic dices eis : Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, *qui est*, est maxime proprium nomen Dei.

Conclusio. — *Hoc nomen, qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.*

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. — Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secun-

dum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit (De Orth. Fid. lib. I, cap. 12) : Quod « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei ; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. — Tertio vero ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. V, cap. 2, et lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet, ab esse ; et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in corp. art.). Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen, Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton*, I H V H, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, inquantum est causa ; non tamen simpliciter. Nam *esse* absolute præintelligitur causæ.

Ad *tertium* dicendum, quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas ; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas ; inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen, *qui est*.

Cfr. I Sent., Dist. VIII, q. I, art. I et 3.

QUÆSTIO SECUNDA

DE ATTRIBUTIS DEI SUBSTANTIALIBUS

§ 11. — Utrum divina substantia sit simplex.

§§ 1. Utrum Deus sit corpus.

(S. Th. I, q. III, art. 1)

Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. 1. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem.

Dicitur enim (Job, XI, 18) : *Excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Figura enim imago dicitur, secundum illud (Hebr. I, 3) : *Cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus;* id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim (Job XL, 4) : *Si habes brachium ut Deus;* et (Psalm. XXXIII, 16, et CXVII, 16) : *Oculi Domini super justos ;* et *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo ; dicitur enim (Is. VI, 1) : *Vidi Dominum sedentem* ; et (Is. III, 13) : *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *a quo,* vel *ad quem, nisi* sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut *ad quem,* secundum illud (Psal. XXXIII, 6) : *Accedite ad eum, et illuminamini* ; et ut *a quo,* secundum illud (Jer. XVII, 13) : *Recedentes a te, in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. IV, 44) : *Spiritus est Deus.*

Conclusio. — *Cum Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.*

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus ; quod tripliciter ostendit potest. — *Primo,* quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus. — *Secundo,* quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen prior est actus quam potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia; quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — *Tertio,* quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum, non vivit inquantum corpus ; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam

dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius (De Div. Nom. cap. 9): « Per profundiitatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia »; inquantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad *secundum* dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia Unde (Gen. I, 26) postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* subditur, *ut præsit piscibus maris,* etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre. Unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad *quartum* dicendum, quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens,* propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad *quintum* dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

Cfr. s. c. G., I, c. 20.

§§ 2. Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

(S. Th. I, q. III, art. 3)

Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. 1. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Sed *contra*. De Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet (Joan. XIV, 6): *Ego sum via, veritas, et vita.* Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

Conclusio. — *Cum Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.*

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa; aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hæc non est totaliter idem homo et humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. — Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad *secundum* dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt, et hoc ad defectum imitationis

1. *Quod Deus est sua essentia.* — In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. In Deo autem nulla est compositio. Deus igitur est sua essentia.

Adhuc, solum illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat definitionem ipsius. Definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt, quæ in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua, præter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia; nihil igitur est in eo præter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia. (S. c. G., I, c. 21.)

pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa ; et sic accidit in eis compositio ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Cfr. S. c. G., I, c. 21.

§§ 3. Utrum in Deo sit idem essentia et esse.

(S. Th. I, q. III, art. 4)

Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. 1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud (Sap. XIV, 21) : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit ; non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus sive quidditas vel natura.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trinit., lib. VII, n. 2) : « Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Conclusio. — *Deus, cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.*

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse : quod quidem multipliciter ostendi potest. — *Primo*, quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum : vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem ; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei : vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei ; quia nulla res sufficit ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo ; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. — *Secundo*, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. — *Tertio*, quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem ; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo

erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio ; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio : sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem ; sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum ; secundo modo esse sine additione, est esse commune.

Ad *secundum* dicendum, quod esse dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi ; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est ; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est.

Cfr. S. c. G., I, c. 22. — De Potent., q. VII, art. 2.

§§ 4. Utrum in Deo sint aliqua accidentia.

(S. Th. I, q. III, art. 6)

Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. 1. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur (Phys. lib. I, c. 3). Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum ; quod est inconveniens.

Sed *contra*. Omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum ; quia « forma simplex non potest esse subjectum, » ut dicit Boetius (De Trinit. c. 2). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Conclusio. — *Cum Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.*

Respondeo dicendum quod secundum præmissa manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. — *Primo* quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum ; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu : esse autem in potentia, omnino removetur a Deo. — *Secundo*, quia Deus est suum esse. Nam, ut Boetius dicit (Lib. de Hebd.), licet id quod est, aliquid aliud possit habere adjunctum ; tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest ; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem ; sed ipse calor nihil habet præter calorem. — *Tertio*, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit

simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis. Unde non sequitur quod sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

Cfr. S. c. G., I, c. 31. — I Sent., Dist. VIII. q. 4, art. 3. — De Potent., q. VII, art. 4.

§§ 5. Utrum Deus sit omnino simplex.

(S. Th. I, q. III, art. 7)

Videtur quod Deus non sit omnino simplex. 1. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia; et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus; sicut corpora mixta elementis, et animalia plantis. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. VI, cap. 6 et 7) quod « Deus vere et summe simplex est. »

Conclusio. — *Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.*

Respondeo dicendum quod Deum esse omnino simplicem, multipliciter potest esse manifestum. — *Primo* quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium quia corpus non est, neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. — *Secundo,* quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens. — *Tertio,* quia omne compositum causam habet. Quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, cum sit prima causa efficiens. — *Quarto,* quia in omni composito oportet esse potentiam et actum : quod in Deo non est; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius. — *Quinto,* quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium

hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et pars aquæ est aqua, aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium ; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius (De Trinit., lib. VII, n. 27) dicens : « Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. »

Ad *primum* dicendum, quod ea quæ sunt a Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus, esse ejus est aliud quam quod quid est.

Ad *secundum* dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus; quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis. Sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici.

Cfr. S. c. G., I, c. 17-25. — I Sent., Dist. VIII, q. 4, art. 1.— De Potent., q. VII, art. 1.

§ 12. — Utrum Deus sit immutabilis.

(S. Th. I, q. IX, art. 1)

Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. 1. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt., lib. VIII, cap. 20) : « Spiritus creator movet se, nec per tempus nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, (Sap. VII, 24) dicitur de Sapientia, quod est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura (Jac. IV, 8) : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Malac. III, 6) : *Ego Deus, et non mutor.*

Conclusio. — *Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.*

Respondeo dicendum quod ex præmissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. — *Primo* quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ ; eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. — *Secundo*, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur

de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. — *Tertio*, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere; nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. — Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum : secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia; ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad *secundum* dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie; secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum quæ minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius (De Cælest. Hierarch., cap. I), dicens quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum motæ.

Ad *tertium* dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicuntur sol intrare domum vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

Cfr. I Sent., Dist. VIII, q. 3, art. I. — Ad Reginald., I, c. 4 et 97.

§ 13. — Utrum Deus sit æternus.

(S.Th. I, q. X, art. 2)

Videtur quod Deus non sit æternus. 1. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boetius (De Cons. lib V, pros. ult.) quod « *nunc* fluens facit tempus, *nunc* stans facit æterni-

tatem ; » et Augustinus dicit (Lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 23), quod « Deus est auctor æternitatis. » Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed « Deus est ante æternitatem, » ut dicitur (Lib. de causis, proposit. 2); et post æternitatem : dicitur enim (Exod. xv, 18) : quod *Dominus regnabit in æternum, et ultra.* Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius (in Symbol.) : *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus.*

Conclusio. — *Deus immutabilis existens, æternus non solum est, sed etiam sua æternitas.*

Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum [1]. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas. Cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse; Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas [2].

1. *Quod Deus est æternus.* Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem ; est igitur æternus, carens principio et fine.

Item, illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus. Deus autem est omnino absque motu ; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere ; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens ; in quo ratio æternitatis consistit.

Adhuc, si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse ; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam ; non igitur esse incepit ; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur æternus.

Amplius, oportet ponere aliquod primum ens necessarium, quod est per seipsum necessarium ; et hoc est Deus. Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.(S. c. G., I, c. 15.)

2. *Quod in Deo non est aliqua successio.* — Per hoc autem manifestum est, quod in Deo non est aliqua successio, sed ejus esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis, quæ sunt aliqualiter motui subjecta ; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subjectus : non igitur est in Deo aliqua successio, sed ejus esse est totum simul. — Item, si alicujus esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire ; deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit, nec accrescit, quia immobilis est : igitur esse ejus est totum simul. — Ex his

Ad *primum* ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus (loc. cit.) quod « Deus est auctor æternitatis, » intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur (Lib. de causis, propos. 2) quod « intelligentia parificatur æternitati. » — Quod autem dicitur in Exod. : *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quod *æternum* accipitur ibi pro sæculo; sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodcumque sæculum, id est ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur (De Cælo, lib. 1, c. 9). Vel dicitur etiam ultra æternum regnare; quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli, secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, inquantum ejus regnum est totum simul.

Ad *tertium* dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

Cfr. S. c. G., 1, c. 15. — 1 Sent., Dist. VIII, q. 2, art. 2; Dist. XIX, q. 2, art. 1.

§ 14. — Utrum Deus sit in omnibus rebus.

(S. Th. 1, q. VIII, art. 1)

Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. 1. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud (Ps. CXII, 4) : *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria ejus.* Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus (Lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 20) dicit, quod « in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi. »

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis

autem duobus apparet quod proprie est æternus. Illud enim proprie est æternum, quod semper est, et cujus esse est totum simul, secundum quod Boetius dicit, quod æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. (Ad Reginald., 1, c. 8)

distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant; nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt; nec tamen Deus est in dæmonibus; *non* enim *est conventio lucis ad tenebras,* ut dicitur (II. Cor. VI, 15) Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed *contra.* Ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud (Is. XXVI, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Ergo Deus est in omnibus rebus.

Conclusio. — *Deus, cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus.*

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Unde (Physic. lib. VII, c. 2) probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur ; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in corp. art.)[2].

Ad *secundum* dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo

1. Deus est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur ; est per præsentiam in omnibus. inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi. (S. Th. I, q. VIII, art. 3, c.)

2. Non est autem æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi ; sed totus ubique est ; Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui, et propter hoc, determinatum situm in continuo habet ; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens ; unde non determinatur ad locum vel magnum, vel parvum, ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum ; sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco, quum sit universalis causa essendi. Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen æstimandum quod Deus sic sit in rebus quasi mixtus ; ostensum est enim quod neque materia neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causæ agentis. (S. c. G., III, c. 68.)

sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt ; sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad *tertium* dicendum, quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ ; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad *quartum* dicendum, quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo ; et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in dæmonibus; sed cum hac additione, inquantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

Cfr. S. c. G., III, 68. — I Sent., Dist. XXXVII, q. 2, art. 1-3. — Quodl. XI, art. 1.

QUÆSTIO TERTIA

DE ABSOLUTIS ATTRIBUTIS DEI OPERATIVIS

ART. I. — DE INTELLIGENTIA ET SCIENTIA DIVINA

§ 15. — Utrum in Deo sit scientia.

(S. Th. I, q. XIV, art. 1)

Videtur quod in Deo non sit scientia. 1. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare. Ergo in Deo non est scientia.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (Rom. XI, 33) : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !*

CONCLUSIO. — *Cum Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.*

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus

in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, c. 8), quod anima est quodammodo omnia. — Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde (De anima, lib. II, c. 12) dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit prin-

1. Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium (De Divin. Nom., cap. 7) tribus viis ex creaturis in Deum devenimus : scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quælibet nos in Dei scientiam inducit.

Prima igitur via, quæ est per remotionem, est hæc. Cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formæ debetur intelligibilitas : unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturæ : et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens : si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intelligens sed principium intelligendi : quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens.

Secunda via, quæ est per causalitatem, est hæc. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis præcedit aliqua cognitio præstituens finem, et dirigens in finem ea quæ sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis ; et ita est in omnibus quæ agunt per necessitatem naturæ ; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem nuturam ; unde dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in

cipia, dicitur habere intelligentiam ; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones ; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam ; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest ; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur (Job, XII, 13) : *Apud ipsum est sapientia et fortitudo ; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad *tertium* dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis ; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ ; ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

Cfr. S. c. G., I, c. 44. — I Sent., Dist. XXXV, q. I, art. I. — De Verit., q. II, art. I. — XII Metaph., l. 5.

§ 16. — Utrum Deus intelligat se.

(S. Th. I, q. XIV, art. 2)

Videtur quod Deus non intelligat se. 1. Dicitur enim (Lib. de causis, proposit. 13) quod « omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur ; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, c. 4). Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam ; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso, « neque similitudo sibi ipsi est, » ut Hilarius dicit (De Trin. lib. III ad fin.). Ergo Deus non est sciens seipsum.

animalibus. Unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturæ, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem ; et ita, quod sit intelligens et sciens.

Tertia via, quæ est per eminentiam, est hæc. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur ; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant ; sicut homines plus quam bruta, et Angeli magis hominibus ; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur [1]. (I Sent., Dist. XXXV, q. I, art. I, s.)

1. *Adhuc*, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur, nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum. Nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens. (S. c. G., I, c. 44.)

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum; quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. i). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia. Erges Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed *contra* est quod dicitur (I Corinth. ii) : *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Conclusio. — *Deus cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.*

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur quod « sensibile in actu est sensus in actu; et intelligibile in actu est intellectus in actu » (De anima, lib. iii, c. 8). Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili; quia utrumque est in potentia. — Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur (Lib. de causis), quod « sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad *secundum* dicendum, quod *moveri* et *pati* sumuntur æquivoce, secundum quod *intelligere* dicitur esse quoddam *moveri*, vel *pati*, ut dicitur (De anima, lib. iii, c. 7). Non enim *intelligere* est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus,

INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST
ST. MICHAEL'S

qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.

Ad *tertium* dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantum, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium ; eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum *intelligere ;* et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium. Et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

Cfr. S. c. G., I, c. 48. — De Verit., q. II, art. 2.

§ 17. — Utrum Deus comprehendat seipsum.

(S. Th. I, q. XIV, art. 3)

Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. 1. Dicit enim Augustinus (Lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 14) quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus : contra. Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum : quod est falsum. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit ibidem (loc. cit.) : « Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. » Ergo comprehendit se.

Conclusio. — *Deus perfecte seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est.*

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius ; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem ; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo ; quia per hoc quod actu

est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *comprehendere*, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus (Lib. de Videndo Deum, Epist. CXII ad Paulin., cap. 9) quod « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

Cfr. S. c. G., I, c. 47.

§ 18. — Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.

(S. Th. I, q. XIV, art. 4)

Videtur quod ipsum *intelligere* Dei non sit ejus substantia. 1. *Intelligere* enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante: substantia autem operantis non procedit ab operante. Egro ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum *intelligere*, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 7): « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed *esse* Dei est ejus substantia. Ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

Conclusio. — *Deus cum nullo a se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.*

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod *intelligere* Dei est

ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus (Metaph lib. XI, c. 9), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum ; nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis : quod est omnino impossibile. — Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus ; prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam ; ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse. — Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod cum intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum ; sicut cum intelligimus *intelligere* nostrum. Et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*. Nam *intelligere* divinum, quod

1. *Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.* — Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus : quod esse non potest.

Amplius, species intelligibilis, in intellectu præter essentiam ejus existens, esse accidentale habet, ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam. (S. c. G., I, c. 46.)

2. *Quod scientia Dei non est discursiva, sed Deus omnia simul intelligit.* — Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

Item, intelligere Dei est ipsum suum esse. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Præterea, omnis intellectus intelligens unum post alium, est quandoque potentia intelligens, et quandoque actu. Dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam est in potentia, sed semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit. (S. c. G., I, c. 55.) — Cfr. S. Th. I, q. XIV, art. 2. — S. c. G., I, c. 57.

3. *Quod scientia Dei non sit variabilis.* — Cum scientia Dei sit ejus substantia ; sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse. (S. Th. I, q. XIV, art. 15, c.) — Cfr. De Verit., q. II, art. 5.

est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

Cfr. s. c. G., I, c. 45-46; IV, c. 11.

§ 19. — Utrum Deus cognoscat alia a se.

(S. Th. I, q. XIV, art. 5)

Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. 1. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit (Lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 46), quod « neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. » Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili; sicut et omnis alius actus a suo objecto. Unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. IV, 13) : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Conclusio. — *Deus, cum perfecte seipsum intelligat, omnia alia a se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.*

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. — Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius; vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quo-

cumque alio modo contingat aliquid in alio videri. — Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis quod « Deus nihil extra se intuetur » non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis; non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp. art.). Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur; sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

Cfr. S. c. G., I, c. 49.— I Sent., Dist. XXXV, q. I, art. 2.— De Verit., q. II, art. 3

§ 20. — Utrum Deus habeat scientiam non entium.

§§ 1. Prima Expositio. (S. Th. I, q. XIV, art. 1)

Videtur quod Deus non habeat scientiam nisi entium. 1. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Rom. IV, 17) : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.*

Conclusio. —] *Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomodo-*

cumque non sint, scientia visionis; non entia vero simpliciter, notitia simplicis intelligentiæ.

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis*. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. — Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ*. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

1. Cum æterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis adest æternitas. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere, nisi toti, quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Sic igitur eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

Non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina : quæ quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci, secundum notitiam simplicis intelligentiæ. — Ea vero quæ sunt præsentia, præterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, *et*

§§ **2. Secunda Expositio.** (I Sent., Dist. XXXVIII, q. 1, art. 4)

Videtur quod scentia Dei non possit esse non entium. 1. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quæ dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut Dominus, et Creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

2. Præterea, scientia non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quæ non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.

4. Præterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi præsupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

Sed *contra,* quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum (Serm. XI, de verb. apost.), eliguntur quæ non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quæ non sunt, notitiam habeat.

Præterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quædam scibilia sunt quorum non habemus scientiam. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quæ non sunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari : vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causæ, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quæ habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab æterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causæ, sed *etiam in esse naturæ*; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab æterno non cognovisset nisi esse ejus

in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum quæ apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus æternitas est præsens in sua indivisibilitate omni tempori.

Et tamen esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repræsentabilis per multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causæ, secundum quam præexistunt effectus in causis. Esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus in quantum aliquo modo habent esse, vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis : quod rationi scientiæ non obsistit. (S. c. G., I, c. 66.)

quod est in cognitione, vel in potentia causæ, cognitio sua proficeret per temporum successiones. Et talia dicitur Deus scire *scientia visionis.* — Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causæ vel creaturæ deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, inquantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturæ, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur *scientia simplicis intelligentiæ*, inquantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quæ posset esse; tamen non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes relationes quæ fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia, potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem; et ideo non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quæ enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiæ suæ, sed ut commensurabile: et hoc sufficit ad scientiæ veritatem.

Ad *quartum* dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quæ Deus cognoscit.

Cfr. S. c. G., I, c. 66. — De Verit., q. II, art. 8.

§ 21. — Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

§§ 1. — Prima Expositio. (S. Th. I, q. XIV, art. 13)

Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. 1. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria. Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit;* quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditio-

nalis antecedens est necessarium absolute; tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo est necessarium, et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. XXXII, 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Conclusio. — *Cum Deus sciat omnia quæ non solum actu, sed in potentia sunt, tam sua, quam creaturæ; futura omnia contingentia, ut in seipsis sunt secundum statum quo actu sunt, et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.*

Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus; sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum; quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. — Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus: unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt; sed *quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate.* Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata[1].

1. Ex dictis jam aliqualiter patere potest quod contingentium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt. — Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse, et

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt quod hoc anteeedens : *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse; licet etiam futurum non sequatur quandoque. — Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti ; sicut istud dictum est contingens : Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est ; quia cum dicitur : *Deus scivit esse futurum hoc contingens ;* contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus, vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse : Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. — Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens ; ut puta, si dicerem : *Si sol movetur; herba germinabit.*

Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima, ut puta, si dicam : Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale ; intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum

sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest. Falleretur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore, non potest non esse. Potest autem in futurum non esse : sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est ; unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis viderit currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur, prout præsens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

Item, contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse : necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse supra quod fundatur verum. Quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse; licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem. (S. c. G., I, c. 67).

quod est in seipso. Et similiter si dicam : *Si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia *omne quod est, cum est, necesse est esse,* ut dicitur (Perih., lib. I, cap. 6).

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore; sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt; sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est; quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : *Omne scitum a Deo, necessarium est esse*, consuevit distingui : quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa : et est sensus : *Omnis res quam Deus scit, est necessaria.* Vel potest intelligi de dicto; et sic est composita et vera : et est sensus : *Hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium.*

Sed instant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto : ut si dicam : Album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto, est falsa; et de re, est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra. Sed hoc dictum : Album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam : Corvum nigrum possibile est esse album; quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. — Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem. Sed cum importet actum scientis; ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi : sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

§§ 2. Secunda Expositio. (I Sent., Dist. XXXVIII, q. 1, art. 5, s.)

Respondeo dicendum, quod quidam Philosophi, ut Averroes (Metaph., XII) negaverunt Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulationis quæ est ex materia,

sicut intellectus noster impeditur, jam ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiæ. Contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causæ ad causatum : quia causæ necessariæ et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde cum scientia Dei sit causa rerum et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiæ ad scitum ; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quæ non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum.

Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causæ multæ ordinatæ, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causæ primæ recipitur in causa secunda secundum modum causæ secundæ. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causæ primæ recipitur in secunda causa : ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantæ. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativæ, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum ; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

Sed adhuc manet dubitatio major de secundo : quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causæ secundæ, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causæ secundæ. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiæ et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito.

Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causæ quædam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quæ impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclypsis, et hujusmodi. Quædam autem sunt causæ ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, inquantum sunt magis determinatæ causæ ad unum quam ad aliud ; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quæ tanto magis erit certa, quanto causæ sunt magis determinatæ ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et judicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quædam causæ sunt quæ se habent ad utrumque : et in istis causis effectus de

futuro nullam habent certitudinem vel determinationem ; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum ; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est ; et certam cognitionem habere potest.

Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab æterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Nisi enim hoc esset. cum re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat ; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab æterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius (De Consol. lib. v, pr. ult.). Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis. Cum igitur Deus sit æternus, oportet quod cognitio ejus modum æternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen æternitas ejus est præsens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans ; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut præsentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde, secundum Boetium, melius dicitur providentia quam prævidentia : quia non quasi futurum, sed omnia ut præsentia uno intuitu procul videt, quasi ab æternitatis speculo. Sed tamen potest dici præscientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident hæc contingentia succedentia præsentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset præsentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno æterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab æterno præsentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab æterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua ; sed etiam ab æterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu præcedentis temporis esse futuram, et respectu futuri præteritam ; sed videt istud tempus in quo est præsens, et rem esse præsentem in hoc tempore : quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora. Et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod præsentialiter in actu est, quando jam ejus esse determinatum est et certitudinaliter cognosci potest.

Cfr. S. c. G., I, c. 67. — De Verit., q. II, art. 12.

Art. II. — DE VOLUNTATE DIVINA

§ 22. — Utrum in Deo sit voluntas.

(S. Th. I, q. XIX, art. 1)

Videtur quod in Deo non sit voluntas. 1. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum (De anima, lib. III, c. 10), voluntas est « movens motum. » Sed Deus est « primum movens immobile, » ut probatur (Phys. lib. VIII, c. 4-6). Ergo in Deo non est voluntas.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Rom. XII, 2) : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

Conclusio. — *Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cum in eo sit intellectus.*

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali; quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus [1]. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei,

1. *Quod principale volitum Dei est divina essentia.* Bonum enim intellectum est objectum voluntatis. Illud autem quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia, ut supra probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

Item, appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum; et similiter se habet volitum ad volentem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinæ sit aliud principale volitum, quam ipsa

tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus. Finis enim habet rationem boni.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est ejus objectum; cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio. Sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. Unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum; eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

Cfr. S. c. G., I, c. 72-73. — I Sent., Dist. XLV, q. I, art. I. — De Verit., q. XXIII, art. I.

§ 23. — Utrum Deus velit alia a se.

(S. Th. I, q. XIX, art. 2)

Videtur quod Deus non velit alia a se. 1. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum; ut dicitur (De anima, lib. III, c. 10). Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex; et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed *contra* est, quod apostolus dicit (I. Thes. IV, 3): *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.*

Conclusio. — *Cum ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipue voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, cetera vero ut ad finem ordinata, id est propter se; quia condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.*

Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet: cujus contrarium ex prædictis patet.

Adhuc, unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis. Nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum. Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis. (S. c. G., I, c. 74.)

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem; alia vero ut ad finem; inquantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi: in hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet Deus non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas; non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

Cfr. S. c. G., I, c. 75-76. — I Sent., Dist. XLV, q. I, art. 2.

§ 24. — Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

(S. Th. I, q. XIX, art. 3)

Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. 1. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; alias

voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis. Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia « in Deo nihil potest esse præter naturam, » ut dicitur (Metaph. lib. IV, c. 5). Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse, æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet : et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator (Phys. lib. II, c. 5). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Ephes. I, v. 11) : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Conclusio. — *Cum bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult; alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle.*

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet *absolute*, et *ex suppositione*. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere; unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem : sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. — Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem,

non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle ; quia non potest voluntas ejus mutari [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad *secundum* dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam ; quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum : quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt ; non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem ; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad *quintum* dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente ; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo ;

1. *Quod Deus habet liberum arbitrium.* — Habemus liberum arbitrium respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. (S. Th. I, q. XIX, art. 10, c.). — Cfr. S. c. G., I, c. 88. — De Verit., q. XXIV, art. 3.

non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Cfr. S. c. G., I, c. 80-83. — I Sent., Dist. XLIII, q. 2, art. 1. — De Verit., q. XXIII, art. 4. — Cosmolog. § 6.

§ 25. — Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

(S. Th. I, q. XIX, art. 8)

Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. 1. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 103) : « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est, ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit. »

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et « natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, » ut dicitur (Phys. lib. II, c. 8). Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus (Rom. IX, 19) : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera : *Si aliquid Deus vult, illud est.* Omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed *contra.* Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Conclusio. — *Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit; quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.*

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. — *Primo* quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. — *Secundo,* quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur

hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam : quod est inconveniens[1]. — Et ideo, melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter ; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt ; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes ; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse : *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad *tertium* dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere ; scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Cfr. S. c. G., I, c. 85 ; III, c. 73. — De Verit., q. XXIII, art. 5.

§ 26. — Utrum voluntas Dei sit malorum.

(S. Th. I, q. XIX, art. 9)

Videtur quod voluntas Dei sit malorum. 1. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 96) : « Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona ; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius (De Div. Nom. cap. 4) : « Erit malum ad omnis (id est universi) perfectionem conferens. » Et Augustinus dicit (Enchir. cap. 10 et 11) : « Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et

1. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ in rebus, cui causa præassignata deserviat. (De Verit., q. XXIII, art. 5. c.)

loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 2) : « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente. » Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

CONCLUSIO. — *Cum nihil magis Deus velit quam bonitatem suam, cui malum culpæ oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit; culpæ malum nullo modo vult, malum vero naturalis defectus ac pœnæ nonnunquam ipsum velle non dedecet.*

Respondeo dicendum quod cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum hujusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens; nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ab bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum : sicut volendo justitiam, vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam, inter quos Hugo de Sancto Victore (De sacramentis, part. IV, lib. I, cap. 15), dixerunt quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur : bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur; quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum : sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo

non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum ; quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad *secundum* dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est (in solut. arg. præc.). Unde et hoc quod dicit Dionysius, « quod malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad *tertium* dicendum, quod licet *mala fieri*, et *mala non fieri*, contradictorie opponuntur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictorie; cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

Cfr. S. c. G., I, c. 95. — I Sent., Dist. XLVII, q. I, art. 4. — De Verit., q. XXIII, art. 5.

ART. III. — DE OMNIPOTENTIA DIVINA

§ 27. — Utrum in Deo sit potentia.

(S. Th. I, q. XXV, art. 1)

Videtur quod in Deo non sit potentia. 1. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque omni potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum (Metaph. lib. VIII, c. 9) : « qualibet potentia melior est ejus actus. » Nam forma melior est quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo; quia quidquid est in Deo, est Deus. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. LXXXVIII, 9) : *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

CONCLUSIO. — *Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum ; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.*

Respondeo dicendum quod duplex est potentia ; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere.

Manifestum est enim quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; nam potentia activa est principium agendi in aliud : potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo ; nam unumquodque agit secundum quod est in actu : potentia vero passiva dividitur contra actum ; nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad *secundum* dicendum, quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina; quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus ; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ ; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad *quartum* dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et a voluntate, secundum rem ; sed solum secundum rationem ; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Quæ tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

Cfr. S. c. G., II, c. 7-10. — I Sent., Dist. XLII, q. I, art. I. — De Potent., q. I, art. I.

1. *Quod Dei potentia sit ejus actio.* — Quæ enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia ; ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est de intellectuali operatione ; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

Item, actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur

§ 28. — Utrum Deus sit omnipotens.

(S. Th. I, q. XXV, art. 3)

Videtur quod Deus non sit omnipotens. 1. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur (II. Timoth. II, 13). Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur (Collect. Domin. post Pentecost.), quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat.* Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo majus quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud (I. Cor. I, 20): *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi,* dicit glossa (Ambros. in hunc loc.): « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia; nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. I, 37): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Conclusio. — *Cum possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.*

Respondeo dicendum, quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiæ assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum.* Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia; cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia; et ob hoc omnipotens dicatur.

Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum (Met. lib. IV, c. 12). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. — Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ

enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio. (S. c. G. II, c. 9.)

creatæ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ. Hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile. — Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto; ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur; non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Id enim quod contradictionem implicat, *verbum* esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam. Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo: quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

Ad *tertium* dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem

maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad *quartum* dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam, vel necessitatem. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

Cfr. s. c. G., II, 22-27. — I Sent., Dist. XLII, q. 2, art. 2. — De Potent., q. I, art. 6-7.

CAPUT TERTIUM

DE ATTRIBUTIS DEI RELATIVIS

ET

DE OPERATIONIBUS DIVINIS AD EXTRA

QUÆSTIO PRIMA

DE POTENTIA CREANDI

§ 29 — Utrum Deus possit aliquid creare.

(S. Th. I, q. XLV, art. 2)

Videtur quod Deus non possit aliquid creare. 1. Quia, secundum Philosophum (Physic. lib. I, c. 4), antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo nihil fieri.* Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum ; utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus sua parte ; vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motus : nam

motus est « actus existentis in potentia. » Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit ; quia in permanentibus quod fit, non est ; quod autem factum est, jam est : simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. I, 1) : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* ubi dicit glossa (ord. ex Beda sup. hunc locum) quod « creare est aliquid ex nihilo facere. »

Conclusio. — *Cum nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solum possibile, sed necessarium est omnia a Deo creata esse.*

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem : sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem, quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri.* Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad *secundum* dicendum, quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius ; sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem ; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum ; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur (Physic. lib. III, c. 3), oportet quod subtracto motu non remaneant nisi

1. De creatione mundi a Deo, vid. supr. Cosmolog. § 5.

diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere: quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc conveniant quam *mutare* et *mutari;* quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad *tertium* dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse; sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est, sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est; sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad *quartum* dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens : quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

Cfr. S. c. G. II, c. 6. — II Sent., Dist. I, q. I, art. 2. — De Potent., q. III, art. I.

§ 30. — Utrum solius Dei sit creare.

(S. Th. I, q. XLV, art. 5)

Videtur quod non solius Dei sit creare. 1. Quia secundum Philosophum (De anima, lib. II, c. 4) : « Perfectum est quod potest sibi simile facere. » Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem; cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit), quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum ; ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quod « neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. » Multo minus igitur aliæ creaturæ.

Conclusio. — *Cum ipsum esse, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est, qui prima et universalissima causa est.*

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (proposit. 3) quod nec « intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. » Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus ; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit (lib. IV Sentent., dist. 5), quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. — Sed hoc esse non potest : quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum ; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum ; cum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare ; neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore quod creet ; cum nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo ; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri : quod est contra rationem creationis [1].

1. Communis opinio habet, quod creatio non potest alicui creaturæ communicari ; quia est opus infinitæ potentiæ propter distantiam infinitam quæ est inter simpliciter ens et simpliciter non ens, inter quæ est mutatio creationis ; potentia autem infinita non potest esse in essentia finita. Unde ex hoc ipso

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius ; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato ; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi ; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc ; quia est hæc per suam formam per quam habet esse, cum sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam ; sicut si dicamus, quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (De Cælest. Hierarch. cap. 8). Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo : quod repugnat rationi creationis.

Ad *secundum* dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur (Physic. lib. 1, c. 7). Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem ; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi ; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam ; tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita ; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam

quod ponitur potentia infinita alicui communicari, ponitur consequenter quod illud habeat essentiam infinitam et per hoc habeat esse non receptum, sed purum et simplex ; et sic ponitur extra terminos creaturæ ; et ideo nulli creaturæ communicari potest talis potentia. (IV Sent., Dist. V, q. 1, art, 3, s. 3.)

infinitam, sicut neque esse infinitum, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

Cfr. S. c. G., II, c. 21. — II Sent., Dist. I, q. I, art. 3; IV Sent., Dist. V, q. I, art. 3, sol. 3. — De Potent., q. III, art. 4.

§ 31. — Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

(S. Th. I, q. CIV, art. 3)

Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. 1. Dicit enim Augustinus (lib. Quæst. LXXXIII, quæst. 21) quod « Deus non est causa tendendi in non esse. » Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit (De Doctr. Christ. lib. I, cap. 32) : « inquantum Deus bonus est, sumus. » Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed *contra* est quod dicitur (Jerem. x, 24) : *Corripe me, Domine verumtamen in judicio, non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Conclusio. — *Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed libere res in esse produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas, in nihilum redigere potest.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed hæc positio est falsa et a fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud (Psalm. CXXXIV, 6) : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent: quod est eas in nihilum redigere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; ens autem per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad *tertium* dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

Cfr. De Potent., q. v, art. 3. — Quodl. iv, art. 4-5.

§ 32. — Utrum aliquid in nihilum redigatur.

(S. Th. I, q. CIV, art. 4)

Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. 1. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit, nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde (Phys. lib. VIII, c. 10) probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, formæ et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. III, 14): *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

Conclusio. — *Cum nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula, quæ fiunt ad gratiæ manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur; simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.*

Respondeo dicendum quod eorum quæ a Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam vero miraculose operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli (I. Cor. XII, 7): *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* et postmodum inter cetera subdit de miraculorum operatione. — Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est; utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret; cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli (Hebr. I, 3): *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Ad *secundum* dicendum, quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt, ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad *tertium* dicendum, quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent in potentia materiæ, vel subjecti.

Cfr. De Potent., q. v, art. 4.

QUÆSTIO SECUNDA

DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE

§ 33. — Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse.

(S. Th. I, q. CIV, art. 1)

Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse. 1. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse; sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt, quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut a Deo conserventur in esse. — Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam; quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut angeli: et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut de corporibus cælestibus dicitur. Hujusmodi ergo creaturæ

secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cælestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliud adderetur creaturæ: quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (Heb. I, 3): *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Conclusio. — *Cum Deus sit prima omnium causa in fieri et esse, necesse est ut omnia etiam ab ipso conserventur.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. XVI, cap. 16).

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secun-

dum esse ejus ; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus : forma autem domus est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis ; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus ; quia si aliquod agens non est causa formæ inquantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam ; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eamdem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem ; et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri ; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Aer quidem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis ; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam ; aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis : ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse ; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 12) : « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret » ; et (in ejusdem lib. VIII, cap. 12) dicit, quod « sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam

creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus cælestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

Cfr. S. c. G, III, 65. — De Potent., q. v, art. 1.

§ 34. — Utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur.

(De Potent., q. v, art. 2)

Videtur quod Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo. 1. Creare enim est majus quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturæ communicari, ut Magister dicit in IV Sentent., dist. v. Ergo et per se in esse conservari.

2. Præterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturæ dare ut per se conservetur in esse.

3. Præterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet (Genes. I). Sed secundum Hilarium (in lib. de Synodis) imago est *rei ad rem coæquandam indiscreta et unita similitudo;* et sic imago adæquare potest id cujus est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare.

4. Præterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Sed *contra*, Deus non potest aliquid facere in diminutionem suæ auctoritatis. Hoc autem suo dominio præjudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non

pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod ejus conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Jam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est ejus causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod ejus conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare; non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi ejus quod causam non habet; manifestum est quod majus est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut majus est causam non habere quam causam esse: licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturæ sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut jam dictum est.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est.

Ad *tertium* dicendum, quod æqualitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectæ; qualis Dei imago non est creatura, sed Filius; unde ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod responsio patet per ea quæ dicta sunt in præcedenti.

QUÆSTIO TERTIA

DE CONCURSU DIVINO

§ 35. — Utrum Deus operetur in omni operante.

(S. Th. I, q. cv, art. 5)

Videtur quod Deus non operetur in omni operante. 1. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum

dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed *contra* est quod dicitur (Isai. c. xxvi, 12) : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Conclusio. — *Deus non sic in omnibus operatur agentibus, ut et ipsa non operentur, sed operatur in quolibet finaliter, effective et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.*

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur ; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. — Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis ; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. — Secundo, quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam ; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatæ. — Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; *finis* vero, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum ; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. — Primo quidem secundum rationem finis; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. — Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei ; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. — Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum

formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, inquantum dat formam, quæ est principium actionis, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum ; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior ; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in Sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundum illud (Job, x, 11) : *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis ; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad *secundum* dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis ; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.

Cfr. S. c. G., III, c. 66-67. — II Sent., Dist. I, q. I, art. 4. — De Potent., q. III, art. 7.

§ 36. — Quomodo Deus operatur in operatione naturæ.

(De Potent., q. III, art. 7, c.)

Non sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur : quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. — Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt. — Sed insuper continue tenet virtutem in esse, quia est causa virtutis collatæ non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum, faciunt videre. — Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum; tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem ; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et

quia natura inferior agens non agit nisi mota; sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. — Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum : quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti : et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus ; secundum omnibus rebus naturalibus ; tertium in una specie ; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis [1].

Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui quam virtus inferioris ; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris ; unde dicitur (in lib. de Caus., prop. I), quod virtus causæ pri-

1. *Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum potentia voluntatis.* — Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, dixerunt quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi : non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam qui dicebant, quod providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus; sed providentia refertur ad exteriores eventus.

Sed, *contra*, Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus : quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, et quod tamen ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi. (S. c. G., III, c. 89.)

mæ prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ.

§ 37. — Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente.

(S. c. G., III, c. 70)

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti. 1. Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2. *Item,* quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod per multa fiat. Videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes ; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est, quod divina ad eumdem effectum agat.

3. *Præterea,* si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile, quod eosdem effectus Deus producere dicatur, quod res naturales producunt.

Solutio. — Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit, et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum ; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium, et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et virtus illius hoc habet ex virtute superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconve-

niens, quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute; ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Ad *primum*. Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina.

Ad *secundum*. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent. His enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur. — Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Ad *tertium*. Patet etiam, quod non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

QUÆSTIO QUARTA

DE PROVIDENTIA DIVINA

§ 38. — Utrum Providentia Deo conveniat.

(S. Th I, q. XXII, art. 1)

Videtur quod providentia Deo non conveniat. 1. Providentia enim, secundum Tullium (De invent. lib. II, n. 53), est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 5), Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum; est enim circa existentia quæ non sunt æterna. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum; quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XIV, 3): *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Conclusio. — *Cum in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipue ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est; quæ est ratio ordinis rerum in finem.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est. In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem ; et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere ; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* est. Est enim principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur ; scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium ; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 12), ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno ; secundum quem modum dicitur (Matth. XXIV, 45) : *Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam.* Et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. — Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem *providentia* in Deo nominatur. Unde Boetius (De Consol. lib. IV, prosa 6) dicit quod « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit ». Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 9), « Prudentia proprie est præceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte judicat. » Unde, licet consiliari non competat Deo secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo ; secundum illud (Psalm. CXLVIII, 8) : *Præceptum posuit et non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. — Quamvis etiam dici possit quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur (Ephes. I, 11) : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad *secundum* dicendum, quod ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia et dispositio ; et *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum ; secundum temporale.

Ad *tertium* dicendum. quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12). Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divi-

num, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

Cfr. S. c. G., III, 64. — I Sent., Dist. XXXIX, q. 2, art. 1. — De Verit., q. V, art. 1-2.

§ 39. — Utrum omnia sint subjecta divinæ Providentiæ.

(S. Th. I, q. XXII, art. 2)

Videtur quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. 1. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus et fortuna; quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 9 et seq.) : « Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. » Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud (Eccli. XV, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et specialiter mali ; secundum illud (Psal. LXXX, 13) : *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus (I Cor. IX, 9) dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. VIII, 1) de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Conclusio. — *Deus cum omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantum in universali, sed etiam in singulari, necessarium est.*

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere ; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur (Job, XXII, 14) : *Nubes, latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in uni-

versali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem; secundum illud Apostoli (Rom. XIII, I) : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ. — Similiter etiam ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, necesse est quod omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem; sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad *secundum* dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam « corruptio unius est generatio alterius » per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (Enchir. cap. II) : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset

omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. » — Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala [1].

Ad *tertium* dicendum, quod homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ; ut Democritus, et alii naturales antiqui.

Ad *quartum* dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Deum hominem sibi reliquisse*, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *In manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum; inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur (Rom. VIII, 28). Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere; non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. — Et ex hac ratione videtur

1. *Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat.* — Nec tamen hoc divinæ bonitati repugnat, quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. — *Primo*, quidem, quia providentiæ non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi, ut sint quædam, in quibus malum non possit accidere : quædam vero quæ defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regerentur res secundum earum naturam : quod esset major defectus quam singulares defectus qui tollerentur. — *Secundo*, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius; sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia justi non est sine persecutione injusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quæ proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. — *Tertio*, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona, dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona. (Ad Reginald., I, c. 142). — Cfr. S. Th. I, q. XLVIII, art. 2 ; q. XLIX, art. 2. — S. c. G., III, c. 71. – II Sent., Dist. XXIII, q. I, art. 2.

motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad *quintum* dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum; et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet; non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

Cfr. S. Th. I, q. CIII, art. 5. — S. c. G., III, 90. — I Sent., Dist. XXXIX, q. 2, art. 2. — De Verit., q. V, art. 3-7.

§ 40. — Utrum Deus immediate omnibus provideat.

(S. Th. I, q. XXII, art. 3)

Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. 1. Quidquid enim est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum; quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit (Ench. cap. 17) quod « melius est quædam nescire quam scire; » ut vilia. Et idem dicit Philosophus (Metaph., lib. XI, c. 9). Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immedtate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, XXXIV, 13): *Quem constituit alium super terram; aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (Mor. lib. XXIV, cap. 26): « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.

Conclusio. — *Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis vero, per aliqua media providet.*

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. — Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectum in sua ratione præhabuerit. — Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundan-

tiam suæ bonitatis; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Nemesius, (De Providentia, lib. VIII, cap. 3) triplicem providentiam ponentis: quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species, et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cælos; id est substantiis separatis, quæ movent corpora cælestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus (De Civit. Dei, lib. IX, cap. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad *secundum* dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis.

Ad *tertium* dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum; quia non possumus simul multa intelligere; et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

Cfr. S. Th. I, q. CIII, art. 6. — S. c. G., III, c. 76-77.

CAPUT QUARTUM

DE SUMMA DEI PERFECTIONE

§ 41. — Utrum Deus sit perfectus.

(S. Th. I, q. IV, art. 1)

Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. 1. Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta. Semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed

ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Matth. v, 48): *Estote perfecti; sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*

Conclusio. — *Deus cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat (Metaph, lib. xi, c. 7), quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. — Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum hujusmodi, est in potentia; ita agens inquantum hujusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius (Moral. lib. v, cap. 29): « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus. » Quod enim *factum* non est, *perfectum* proprie dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum*, ad significandum omne illud cui non deest esse in actu; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad *secundum* dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu; cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

Cfr. S. c. G., i, c. 28.

1. Rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem. Deus igitur qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non ergo aliqua nobilitate carere potest. Est igitur universaliter perfectus. (S. c. G, i, c. 28).

§ 42. — Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum.

(S. Th. I, q. IV, art. 2)

Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. 1. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ. Unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De Div. Nom. cap. 5) quod « Deus in una essentia omnia præhabet. »

Conclusio. — *Cum Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.*

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum: unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. — *Primo* quidem, quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori: licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo, eo quod materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius (De Div. Nom. cap. 5), dicens de Deo, quod « non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa ». — *Secundo* vero ex hoc quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius

(De Div. Nom. cap. 5), dicens « quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse præaccipit. » Et postea subdit quod « ipse est esse subsistentibus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut sol, ut dicit Dionysius (loc. cit.), « sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem. » Et sic quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ibidem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Cfr. S. c. G., I, c. 29.

§ 43. — Utrum Deus sit summa veritas.

(S. Th. I, q. XVI, art. 5)

Videtur quod Deus non sit veritas. 1. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundum Augustinum (De Vera Relig. cap. 36), est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium; sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo; quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XIV, 6): *Ego sum via, veritas et vita.*

Conclusio. — *Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.*

Respondeo dicendum quod veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde

sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio; tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad *secundum* dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio; scilicet rebus a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio; scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam ; sicut cum dicitur : *Pater est a se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum ejus esse non est suo intellectui dissimile.

Ad *tertium* dicendum, quod non ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico : Istum fornicari est verum, totum est a Deo. Sed si arguatur : Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

Cfr. S. c. G., I. c. 60-62.

§ 44. — Utrum Deus sit summum bonum.

(S. Th. I, q. VI, art. 2)

Videtur quod Deus non sit summum bonum. 1. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicit Philosophus

1. *Quod divina veritas est prima et summa veritas.* — Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate. Et hoc ideo, quia verum et ens se invicem consequuntur : est enim verum, cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

Item, quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit : sed veritas Deo attribuitur essentialiter. Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

Amplius, illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quæ est extra animum : ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod consonat rei. Veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas. (S. c. G., I, c. 62.)

(Ethic. lib. I, in princ.). Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur (Luc. XVIII, 19) : *Nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia ; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. I, cap. 2) quod « Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur. »

Conclusio. — *Cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium, non univoca sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.*

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter ; in causa autem æquivoca invenitur excellentius. Sic ergo oportet, cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis ; in Deo vero secundum rationem : sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur, « Bonum est quod omnia appetunt, » non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur ; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod

1. *Quod Deus sit summum bonum.* — Cum enim unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem est Deus.

Præterea, id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum : sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem. Est igitur ipse summum bonum.

Item, quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quæ sunt in illo genere. Causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni. Est igitur ipse summum bonum. (S. c. G., I, c. 40-41.)

autem dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus;* intelligitur de bono per essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

Cfr. S. c. G., I, c. 37-41.

§ 45. — Utrum Deus sit infinitus.

(S. Th. I, q. VII, art. 1)

Videtur quod Deus non sit infinitus. 1. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur (Phys. lib. III, c. 6). Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum (Phys. lib. II, c. 2), finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud. Non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus (De Fid. Orth. lib. I, cap. 4) quod « Deus est infinitus, et æternus, et incircumscriptibilis. »

Conclusio. — *Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens; infinitus et perfectus est.*

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur (Physic. lib. III, c. 4). Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materiam quidem per formam, inquantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur; et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed

magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. — Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus [1].

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad *secundum* dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura quæ consistit in terminatione quantitatis est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ. Et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

Cfr. S. c. G., I, c. 43. — I Sent., Dist. XLIII, q. I, art. I. — De Potent., q. I, art. 2. — De Verit., q. XXIX, art. 3, s.

§ 46. — Utrum Deus sit tantum unus.

(S. Th., I q. XI, art. 3)

Videtur quod Deus non sit unus. 1. Dicitur enim (I Cor. VIII, 5) : *Siquidem sunt dii multi et domini multi.*

1. *Quod Deus est infinitus.* — Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiæ permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis. Cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia. Est igitur infinitus.

Amplius, ipsum esse absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse ; sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

Adhuc, omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius, intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cujus signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita ; oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus. (S. c. G., I, c. 43.)

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem; et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Deut. VI, 4) : *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

Conclusio. — *Deus, cum sit omnino simplex, et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus; a quo est totius universi ordo.*

Respondeo dicendum quod Deum esse unum ex tribus demonstratur. — *Primo* quidem, ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest ; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura : secundum igitur idem est *Deus* et *hic Deus*. Impossibile est igitur esse plures deos. — *Secundo* vero, ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. — *Tertio*, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa ; quia per se unius unum est causa ; et multa non sunt causa unius nisi per accidens ; inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens ; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibidem Apostolus : *Nobis autem unus Deus.*

Ad *secundum* dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis.

Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta, de Deo prædicari; sicut quod est incorporeus, vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

Cfr. S. c. G., I, c. 42. — I Sent., Dist. II, q. I, art. I. — De Potent., q. III, art. 6. — XII Metaph., l. 9.

§ 47. – Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.

(S. Th. II-II, q. XCIV, art. 4)

Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. 1. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quia potius naturalis ratio hominis dictat quod sit unus Deus, quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur (Sap. XIV, 27), *infandorum idolorum cultura omnis mali causa, et initium, et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate [scilicet post diluvium] legitur esse adinventa, vel a Nemrod, qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel a Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit: apud Græcos autem, ut Isidorus refert (Etymol. lib. VIII, cap. 11), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi vero dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit. Cessavit etiam in sexta ætate [scilicet post Christum] idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Civit. Dei, lib. XXI, cap. 6): « Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XIV, 14): *Supervacuitas hominum hæc*, scilicet idola, *adinvenit in orbe terrarum*.

Conclusio. — *Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia: consummativa autem ejus causa fuerunt dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.*

Respondeo dicendum quod idololatriæ est duplex causa.

Una quidem dispositiva; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter. — *Primo* quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines

aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur (Sap. XIV, 15) : *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere cœpit ;* et ibidem etiam subditur quod homines, *aut affectui, aut regibus deservientes, incommunicabile nomen*, scilicet Divinitatis, *lignis et lapidibus imposuerunt. — Secundo* propter hoc quod homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit (Poetica sua, cap. 2) ; et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt : unde dicitur (Sap. XIII, 11) : *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquirit. — Tertio* propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt ; unde dicitur (Sap. XIII, 1) : *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.*

Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo ; unde et (Psal. XCV, 5) dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* [1].

1. *Variæ assignantur causæ polytheismi.* — Est autem credendum, quod Deus qui omnia disponit et regit, sit unus Deus tantum, cujus ratio est : quia illa dispositio rerum humanarum est bene disposita, in qua multitudo invenitur disponi et gubernari per unum. Nam multitudo præsidentium inducit sæpe dissensionem in subditis ; unde cum divinum regimen præemineat regimini humano, manifestum est quod regnum mundi non est per multos Deos, sed per unum tantum.

Sunt autem quatuor, ex quibus homines inducti sunt ad ponendum plures Deos. — Primum est imbecillitas intellectus humani. Nam homines imbecillis intellectus non valentes corporalia transcendere, non crediderunt aliquid esse ultra naturam corporum sensibilium ; et ideo inter corpora illa posuerunt præeminere et disponere mundum, quæ pulchriora et digniora inter ea videbantur, et eis attribuebant et impendebant divinum cultum, et hujusmodi sunt corpora cælestia, scilicet sol, et luna, et stellæ. Sed istis accidit sicut alicui eunti ad curiam regis, qui volens videre regem, credit quemcumque bene indutum vel in officio constitutum, regem esse ; de quibus dicitur (Sap. XIII, 2-3) : *Solem et lunam, aut gyrum stellarum, rectores orbis terrarum Deos putaverunt.* — Secundo, hoc provenit ex adulatione hominum. Nam et aliqui volentes adulari dominis et regibus, honorem Deo debitum eis exhibuerunt, obediendo eis et subjiciendo se eis ; unde et aliquos post mortem fecerunt Deos, alios etiam in vita dixerunt Deos, ut legitur (Judith. V, 29) : *Sciat omnis gens, quoniam Nabuchodonosor Deus terræ est, et præter ipsum alius non est.* — Tertio, provenit ex carnali affectu ad filios et consangineos. Nam aliqui propter nimium amorem quem ad suos habebant, faciebant statuas post eorum mortem ; et sic ex hoc processum est, quod illis statuis divinum cultum impendebant ; de quibus dicitur (Sap. XIV, 21) : *Quoniam aut affectui, aut regibus deservientes*

Ad *primum* ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus, vel per inordinationem affectus, ut dictum est (in corp. art.), et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expresse inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum ; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi ; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad *secundum* dicendum, quod in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum ; in sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

Cfr. S. c. G., III, c. 120.

§ 48. — Utrum Deus in compositionem aliorum veniat.

(S. Th. I, q. III, art. 8)

Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. 1. Dicit enim Dionysius (Cæl. Hier. cap. 4) : « Esse omnium est, quæ esse super esse est, Deitas; » sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma ; dicit enim Augustinus (Lib. de verbis Domini, serm. XXXIII) quod Verbum Dei, quod est Deus, « est forma quædam non formata. » Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

homines incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. — Quarto, ex malitia diaboli. Ipse enim ab initio voluit æquiparari Deo : unde ipse ait, (Isa. XIV, 14) : *Ponam sedem meam ab aquilone, in cælum conscendam, et ero similis Altissimo.* Et hanc voluntatem nondum deposuit, et ideo totus conatus suus in hoc existit, ut faciat se ab hominibus adorari, et sacrificia sibi offerri, non quod delectetur in uno cane, vel cato qui ei offertur, sed delectatur in hoc, quod ei impendatur reverentia sicut Deo : unde et Christo dixit (Matth. IV, 9) : *Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.* Inde est etiam quod intrantes idola, dabant responsa, ut scilicet venerarentur ut dii ; sic dicitur (Psalm. XCV, 5) : *Omnes dii gentium dæmonia ;* et scribit Apostolus (I Cor. X, 20) : *Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo.*

Licet autem hæc sint horribilia, sunt tamen aliqui et multi, qui frequenter incidunt in istas quatuor causas. Et licet non ore, aut corde, tamen factis ostendunt se credere plures Deos. Nam qui credunt quod corpora cælestia possunt in voluntatem hominis imprimere, et qui in factis suis certa accipiunt

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt; et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De Div. Nom. cap. 2) quod « neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communio. » — Præterea, dicitur (De causis, prop. 20) quod causa prima regit omnes res, præterquam quod commisceatur eis.

Conclusio. — *Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cum sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt.*

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi; ut patet per Augustinum (De Civit. Dei, lib. vii, cap. 6); et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.

Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire; nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. — *Primo* quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud vero in actu. — *Secundo*, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. — *Tertio*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter. Forma autem, quæ est pars compositi,

tempora, ii ponunt corpora cælestia esse Deos et aliis dominari, facientes astrolabia, de quibus dicitur (Jer. x, 2) : *A signis cæli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt.* Item, omnes illi qui obediunt regibus plus quam Deo, vel in illis in quibus non debent, constituunt eos Deos suos; dicitur enim (Act. v, 29) : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Item, illi qui diligunt filios, aut consanguineos plus quam Deum, ostendunt factis suis plures esse Deos : vel etiam illi qui diligunt escam plus quam Deum, de quibus Apostolus (Phil. iii, 19) : *Quorum Deus venter est.* Item, omnes illi qui insistunt veneficiis et incantationibus, credunt dæmones esse Deos; cujus ratio est, quia petunt a dæmonibus id quod solus Deus dare potest, scilicet revelationem alicujus rei occultæ, et veritatem futurorum. Est ergo credendum, quod Deus est unus tantum. (Exposit. sup. Symbol. Apostol., c. 2).

est forma participata: sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum est forma exemplaris; non autem forma quæ est pars compositi.

Ad *tertium* dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundum Philosophum (Metaph. lib. IX, c. 3), « diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. » Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis; unde non sequitur quod sint idem.

Cfr. S. c. G., I, 17 et 26-27. — I Sent., Dist. VIII, q. I, art. 2. — De Potent., q. VI, art. 6. — De Verit., q. XXI, art. 4.

1. *Si quis dixerit res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.* (Const. Pii IX, de Fide Cath., in Conc. Vaticano edita, 24 Apr. 1870.)

ETHICA

PROŒMIUM

§ 1. — Ethicæ naturalis objectum et necessitas.

(Ex I Ethic. ad Nicom., l. 1-2)

§§ 1. Ordinis moralis notio.

Sicut dicit Philosophus in principio *Metaphysicæ*, sapientis est ordinare. Cujus ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivæ cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem, partium alicujus totius seu alicujus multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quia primus. Nam, ut Philosophus dicit (Metaph., lib. XI, c. 10), ordo partium exercitus ad invicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversæ scientiæ. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, seu logicam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiæ. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

Sic ergo moralis philosophiæ, circa quam versatur præsens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatæ ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quæ

procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quæ operationes in homine inveniuntur, quæ non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanæ, sed naturales, sicut patet de operationibus animæ vegetativæ : quæ nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiæ. Sicut ergo subjectum philosophiæ naturalis est motus, vel res mobilis, ita subjectum moralis philosophiæ est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

§§ 2. Aliquod summum bonum est vitæ humanæ finis ultimus, et ordinis moralis principium.

« Omnis ars omnisque ratione descripta institutio, similiterque actio « et agendi consilium, ait Aristoteles (I Ethic., init.), bonum aliquod « appetere videtur; ideoque scite veteres id esse bonum definierunt, « quod omnia appetunt. » Circa quod considerandum est quod bonum numeratur inter prima : adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicitur quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum; quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, inquantum scilicet existimant illud bonum : et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. — Quod autem dicitur « Quod omnia appetunt », non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quæ apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quæ naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus : ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum. Unde et omnia dicuntur appetere bonum, inquantum tendunt ad bonum. — Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt. Et ideo non describitur hic aliquod bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quædam similitudo et participatio boni summi; ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono. Et sic potest dici quod unum bonum est quod omnia appetunt. Finale autem bonum in quod tendit appetitus unius cujuslibet, est ultima perfectio.

Est enim aliquis finis optimus in rebus humanis : quod sic constat. Quicumque finis est talis quod alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter seipsum, et non propter aliquid aliud : ille finis, non solum est bonus, sed est optimus. Et hoc apparet ex hoc quod semper finis cujus gratia alii fines quæruntur, est principalior. Sed in rebus humanis necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis

est aliquis finis bonus et optimus. — Minor probatur ratione ducente ad impossibile, quæ talis est. Manifestum est quod est ordo inter fines et quod unus finis propter alium desideratur. Aut ergo est devenire ad aliquem finem, qui non desideratur propter alium, aut non. Si sic, habetur propositum. Si autem non est invenire aliquem talem finem, sequitur quod omnis finis desideretur propter alium finem. Et sic oportet procedere in infinitum. Sed hoc est impossibile, quod procedatur in finibus in infinitum : ergo necesse est esse aliquem finem ultimum, propter quem omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia. Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.

Necessarium quidem est homini cognoscere talem finem, quia cognitio hujus optimi finis multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Nihil enim quod in alterum dirigitur potest homo directe assequi, nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittoris qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in optimum et ultimum finem humanæ vitæ. Necesse est ergo habere cognitionem de hoc ultimo et optimo fine humanæ vitæ. Et hujus ratio est quia semper ratio eorum quæ sunt ad finem sumenda est ab ipso fine. — Oportet igitur imprimis accipere quis sit iste optimus finis. Et ad hoc principaliter respicit Ethicæ naturalis intentio.

Cfr. S. Th. I-II, q. I, art. 1-4. — S. c. G., III, c. 2-3, et 16.

SECTIO PRIMA

ETHICA GENERALIS

CAPUT PRIMUM

DE ULTIMO FINE HOMINIS

§ 2. — Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

(S. Th. I-II, q. I, art. 7)

Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. 1. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi ; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIII, cap. 4, in princ.), quod « omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem qui est beatitudo. »

Conclusio. — *Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quæ per varia studia homines ut ultimos fines assequi conantur.*

Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis. — Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum; quidam vero voluptatem; quidam vero quodcumque aliud: sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum.

Cfr. I Ethic., l. 9.

§ 3. — Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

(S. Th. I-II, q. II, art. 1)

Videtur quod beatitudo[1] hominis in divitiis consistat. 1. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt proprie divitiæ; dicitur

1. Beatitudo nominat adeptionem ultimi finis. (S. Th. I-II, q. I, art. 8.) — Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam. (S. Th. I-II, q. II, art. 7, c.)

enim (Eccle. x, 19): *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium (De Consol. lib. III, pros. 2), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, c. 5) : « ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. » Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur (Eccle. v, 9). Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed *contra*, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boetius (De Consol. lib. II, pros. 5) dicit : « Divitiæ effundendo magis quam coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. » Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Conclusio. — *Cum beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam; impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, c. 3), scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud (Psal. VIII, 8): *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum.

Ad *secundum* dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur (Prov. XVII,

16) : *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit ?*

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur. — Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur; et ideo dicitur (Eccli. XXIV, 29) : *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur, secundum quod significatur (Joan. IV, 13), cum Dominus dicit : *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum ;* et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

Cfr. S. c. G., I, c. 30.

§ 4. — Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

(S. Th. I-II, q. II, art. 2)

Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. 1. Beatitudo enim, sive felicitas, est præmium virtutis. Sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis præmium. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit (Eth. lib. III, c. 10). Et (I Tim. I, 17) dicit Apostolus : *Soli Deo honor, et gloria.* Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maxime desiderandum ab hominibus est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor ; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed *contra*, beatitudo est in beato. Honor autem « non est in eo qui nonoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, » ut Philosophus dicit (Eth. lib. I, c. 5). Ergo in honore beatitudo non consistit.

Conclusio. — *Cum secundum beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutive in honoribus beatitudo hominis consistit.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam ; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in

honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum ; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem ; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur ; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad *secundum* dicendum, quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad *tertium* dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quod homine maxime honorem desiderant ; unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

Cfr. S. c G., III, c. 28. — I Ethic., l. 5.

§ 5. — Utrum beatitudo hominis consistat in fama sive gloria.

(S. Th. I-II, q. II, art. 3)

Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. 1. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria ; dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 18) : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, « bonum est diffusivum sui, » ut patet per Dionysium (De Divin. Nom. cap. 4). Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum ; quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Augustinus, cont. Maximin. lib. II, cap. 13), nihil aliud est quam « clara cum laude notitia. » Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur ; unde Boetius dicit (De Consolat. lib. II, pros. 7) : « Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis. » Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed *contra*, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam ; ut enim dicit Boetius (De Consolat. lib. III, pros. 6) : « Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt : quo quid turpius excogitari potest ? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. » Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

Conclusio. — *Impossibile est in fama seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam « clara notitia cum laude », ut Ambrosius dicit (August. loc. cit. in arg. 2). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud (Psalm. xc, 15): *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* — Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur (II Cor. x, 18): *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est a Deo coram angelis ejus. Unde dicitur (Marc. viii, 38): *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus.*

Ad *secundum* dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad *tertium* dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et, si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

Cfr. S. c. G., iii, c. 29.

§ 6. — Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

(S. Th. i-ii, q. ii, art 4)

Videtur quod beatitudo consistat in potestate. 1. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur

esse Deo conformes ; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet (Exod. XXII, 28) : *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed *contra*, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta ; ut enim dicit Boetius (De Consolat. lib. III, pros. 5), « potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit, » et postea : « Potentem censes, cui satellites latus ambiunt ; qui quos terret, ipse plus metuit ? » Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Conclusio. — *Potestas, cum principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. — Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet (Metaph. lib. IV, c. 12) ; beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo quia potestas se habet ad bonum et ad malum ; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum : unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. — Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum ; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis. — Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet (Ethic. lib. I, c. 7), necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit ; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. — Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire : quod non convenit præmissis. Dicitur enim (Eccle. V, 12), quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui ;* et simile patet in aliis tribus. — Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur ; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna ; unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas ; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur

bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad *tertium* dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Cfr. S. c. G., III, c. 31.

§ 7. — Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

(S. Th. I-II, q. II, art. 5)

Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. 1. Dicitur enim (Eccli. XXX, 16) : *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit (De Divin. Nomin. cap. 5), quod « esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur. » Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed *contra* est quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Conclusio. — *Cum corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, consistere.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. — *Primo* quidem, quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur (Eccli. XV, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Mani-

festum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem ; non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. — *Secundo,* quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et in corpore ; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem ut per ea suas actiones exerceat ; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus ; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad *secundum* dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus. »

Ad *tertium* dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio ; cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens, et beatum ; et hoc paucorum est.

Cfr. S. c. G., III, c. 32. — IV Sent., Dist. XLIX, q. I, art. I, sol. I.

§ 8. — Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

(S. Th. I-II, q. II, art. 8)

Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. 1. Dicit enim Dionysius (De Div. Nom., cap. 4), quod « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum » ; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo Cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto; unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui (Phys. lib. VIII, c. 2) dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Civit. Dei, lib. XIX, cap. 26): « Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est: » de quo dicitur (Psal. CXLIII, 15) : *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus* est.

CONCLUSIO. — *Cum appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit præter universale bonum quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.*

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur (Psal. CII, 5): *Qui replet in bonis desiderium tuum.* In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit

1. *Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ.* — Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus; est enim secunda perfectio ipsius: unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

Adhuc, unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet præ ceteris creaturis, et hoc includit omnes alias. In genere autem hujus similitudinis magis assimilatur

sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad *secundum* dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis ; est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

Cfr. S. c. G., III, c. 25, 37, 48.

CAPUT SECUNDUM

DE LEGIBUS

ART. I. — DE LEGE ÆTERNA

§ 9. — Utrum sit aliqua lex æterna.

(S. Th. I-II, q. XCI, art. 1)

Videtur quod non sit aliqua lex æterna. 1. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno ; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem ; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Libero Arbitr. lib. I, cap. 6):

Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum ; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ. (S. c. G., III, c. 25.)

« Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. »

Conclusio. — *Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.*

Respondeo dicendum quod nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur (Proverb. viii), inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud (Rom. iv, 17): *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad *secundum* dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto ; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis ; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad *tertium* dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem ; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus ; nec ejus lex est aliud ab ipso ; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Cfr. S. c. G., iii, c. 114-115.

§ 10. — Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens.

(S. Th. i-ii, q. xciii, art. 1)

Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. 1. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures ; dicit enim Augustinus (lib. Quæst. lxxxiii, quæst. 46), quod « Deus singula fecit propriis rationibus. » Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur. Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter ; ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Vera Relig. cap. 30 et 31) : « Apparet

supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. » Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Lib. Arb. lib. 1, cap. 6), quod « lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

Conclusio. — *Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam creata sint, artis, vel exemplaris, vel ideæ rationem habet; ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.*

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ sunt de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata; est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis. Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam « ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una, quæ est ratio hujus ordinis.

Ad *secundum* dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. xv, cap. 14); et inter cetera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad

res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

§ 11. — Utrum omnis lex a lege æterna derivatur.

(S. Th. I-II, q. XCIII, art. 3)

Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. 1. Est enim quædam lex fomitis, secundum illud (Rom. VII. 23) : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ipsa autem non derivatur a lege divina quæ est lex æterna ; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit (Rom. VIII, 7), quod *legi Dei non potest esse subjecta*. Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest : quia, sicut dicit Augustinus (De Lib. Arb. lib. I, cap. 6) : « lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud (Isai. X, 1) : *Væ qui condunt leges iniquas !* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Lib. Arb. lib. I, cap. 5), quod « lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. » Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed *contra* est, quod (Proverb. VIII, 15) divina Sapientia dicit : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est. Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

Conclusio. — *Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum a lege æterna derivari.*

Respondeo dicendum quod lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi ; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores ; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes

gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit (De Liber. Arb. lib. I, cap. 6), quod « in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis.

Ad *secundum* dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est,* ut dicitur (Rom. XIII, I).

Ad *tertium* dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quia ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

Art. II. — DE LEGE NATURALI

§ 12. — Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis.

(S. Th. I-II, q. XCI, art. 2)

Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. 1. Sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus (De Lib. Arbit. lib. I, cap. 6), quod « lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter

finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed *contra* est quod, super illud (Rom. II, 14) : *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt,* dicit Glossa ordinaria, quod « si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. »

Conclusio. — *Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.*

Respondeo dicendum quod lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante ; alio modo sicut in regulato et mensurato ; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet, manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (Psal. IV, 6) : *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam : nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis ; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur ; nam

lex est aliquid rationis : in creatura autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

Cfr. IV Sent., Dist. XXXIII, q. I, art. I.

§ 13. — Utrum lex naturalis sit habitus.

(S. Th. I-II, q. XCIV, art. 1)

Videtur quod lex naturalis sit habitus. 1. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 5), « tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. » Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Damascenus dicit (Orth. Fid. lib. IV, cap. 23), quod « conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri; » quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21), quod « habitus est quo aliquid agitur, cum opus est. » Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Conclusio. — *Lex naturalis proprie non est habitus aliquis : sed improprie; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.*

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter : uno modo proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Etenim lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. — Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis : et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet « potentias, habitus et passiones. » Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, et

etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in *contrarium* objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

§ 14. — Utrum lex naturalis sit una apud omnes.

(S. Th. I-II, q. XCIV, art. 4)

Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. 1. Dicitur enim in Decretis (dist. 1, seu in Præfat. Gratiani), quod « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Sed hoc non est commune omnibus; quia, ut dicitur (Rom. x, 16), *non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, « quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 1 et 2). Sed in eodem lib. cap. 10, dicitur quod « nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. » Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymologiarum, libro v, cap. 4): « Jus naturale est commune omni nationi. »

Conclusio. — *Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.*

Respondeo dicendum quod ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere. — Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica. Quia etiam ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus

sunt operationes humanæ ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. — Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur ; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam ; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam: et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De bello gallico, lib. VI, circa med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam ; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, » statim explicando subjunxit: « quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. »

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Cfr. III Sent., Dist. XXXVII, q. I, art. 3.

ART. III. — DE LEGE HUMANA

§ 15. — Utrum sit aliqua lex humana.

(S. Th. I-II, q. XCI, art. 3)

Videtur quod non sit aliqua lex humana. 1. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est. Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit (De Lib. Arb. lib. I, cap. 6). Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut (Metaphys. lib. IX, c. I) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud (Sap. IX, 14): *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed *contra* est quod Augustinus (De Liber. Arb. lib. I, cap. 6 et seq.) ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

CONCLUSIO. — *Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.*

Respondeo dicendum quod lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit. Secundum hoc ergo dicendum est quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et

indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda ; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica (De invent. lib. II, 53), quod « initium juris est a natura profectum ; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt : postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur ; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur ; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

§ 16. — Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

(S. Th. I-II, q. XCV, art. 2)

Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

1. Dicit enim Philosophus (Eth. lib. V, c. 7), quod « justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat. » Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum (Etymol. lib. V, cap. 4), et per Philosophum (Ethic. lib. V, loc. cit.). Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ. Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 7), quod « naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam. » Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eædem apud omnes; quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatusc.). Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, n. 53) : « Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

Conclusio. — *Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex vero non sit quæ justa non fuerit; necessum est a lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.*

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (De Lib. Arbit. lib. I, cap. 5), « non videtur esse lex quæ justa non fuerit » : unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur : secundo vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale ; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum ; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum :* quædam vero per modum determinationis ; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad *tertium* dicendum, quod principia communia legis naturæ non eo-

dem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum ; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad *quartum* dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. II), quod « in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.

§ 17. — Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

(S Th. I-II, q. XCVI, art. 4)

Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. 1. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud (Matth. XV, 6) : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud (Isai. X, 1) : *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei!* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed *contra* est quod dicitur (I Petr. II, 19) : *Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injuste.*

Conclusio. — *Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur.*

Respondeo dicendum quod leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur, secundum illud (Proverb. VIII, 15) : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.*

Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune ; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis ; et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune.

Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura, aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales.

Injustæ autem sunt leges dupliciter. Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario prædictis: vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges: quia, sicut Augustinus dicit (De Lib. Arb. lib. I, cap. 5), « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. » Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud (Matth. v, 41): *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur (Act. v, 29), *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *omnis potestas* (humana) *a Deo est;* et ideo *qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

CAPUT TERTIUM

DE CONSCIENTIA

§ 18. — Utrum conscientia sit actus.

(II Sent., Dist. XXIV, q. 2, art. 4)

Videtur quod conscientia non sit actus. 1. Origenes enim dicit (sup. Epist. ad Rom., cap. 2), quod conscientia est spiritus corrector et pæda-

gogus animæ, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhæret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animæ. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

2. Præterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo judicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed judicium de hoc faciendo vel non faciendo, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

3. Præterea, (in Glossa sup. Ezech. cap. I) dicit Hieronymus, postquam de synderesi locutus est : « Hanc autem conscientiam interdum præcipitari videmus. » Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

4. Præterea, conscientia est scientia quædam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

5. Præterea, Damascenus dicit (De Fid. Orth. lib. IV, cap. 23), quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quæ est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

6. Præterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est productus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur ; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.

Sed *contra*, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

Præterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita ; et sic sumitur (I Tim. I, 5) : *Caritas procedit de conscientia bona.* Et dicit Glossa : « Idest spes ; quia ex meritis quæ conscientia tenet, motus spei insurgit ». — Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum ; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. — Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat ; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum : quod patet, si diligenter omnes potentiæ animæ inspiciantur. — Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum : nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum ; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur : sed quæ sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.

Sciendum est igitur, quod, sicut (in VI Ethic. cap. 8) Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatæ ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicitæ, est consideratio conscientiæ. Verbi gratia, synderesis hanc proponit : Omne malum est vitandum : ratio superior hanc assumit : Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum : sive ratio inferior assumeret illam, quia ei est malum, quia injustum, sive inhonestum : conclusio autem, quæ est, Adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet. Et indifferenter, sive sit de præsenti vel de præterito vel futuro; quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur; vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quæ fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis : et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis : sicut patet in hæretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret; quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia : quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est : sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quædam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio effectiva : quia tales sunt conclusiones in operativis.

Ad *tertium* dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro

eodem accipiuntur, et judicium utrique attribuitur, et præcipue judicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis judicium in particularibus : et ideo non dixit synderesim præcipitari, sed conscientiam.

Ad *quartum* dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest : est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

Ad *quintum* dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo præcipue actus conscientiæ elicitur.

Ad *sextum* dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiæ, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi : quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quæ eliciuntur ab eis, et præcipue earum quæ sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiæ, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

Cfr. S. Th., I, q. LXXIX, art. 13 : (Anthrop. § 51). — De Verit., q. XVII, art. 1.

§ 19. — Utrum conscientia liget.

(De Verit., q. XVII, art. 3)

Videtur quod conscientia non liget. 1. Nullus ligatur ad aliqua facienda nisi aliqua lege. Sed homo non facit sibi ipsi legem. Ergo, cum conscientia sit ex actu hominis, conscientia non ligat.

2. Præterea, aliquis ad consilia non ligatur. Sed conscientia se habet per modum consiliationis; ita enim videtur conscientia præcedere electionem, sicut consilium. Ergo conscientia non ligat.

3. Præterea, nullus ligatur nisi ex aliquo superiori. Sed conscientia hominis non est superior quam ipse homo. Ergo homo ex sua conscientia non ligatur.

4. Præterea, ejusdem est ligare et solvere. Sed conscientia non sufficit ad hominem absolvendum. Ergo nec etiam ad ligandum.

Sed *contra,* super illud (Eccle., VII, 23): *Scit conscientia tua*, dicit Glossa (interlin.): *Qua judice nemo nocens absolvitur*. Sed præceptum judicis obligat. Ergo dictamen conscientiæ ligat.

Præterea, super illud (Rom., XIV, 23): *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Origenes: *Vult Apostolus ut nihil dicam vel cogitem, nihil agam, nisi secundum conscientiam.* Ergo conscientia ligat.

Solutio. — *Respondeo dicendum, quod conscientia procul dubio ligat.*

Ad videndum autem quomodo liget, sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia sumpta, necessitatis impositionem importat. Ille enim qui ligatus est, necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei potestas ad alia divertendi; unde patet quod ligatio non habet locum in illis quæ ex se necessaria sunt; sed in his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur.

Est autem duplex necessitas quæ ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam omnis absolute necesse habet facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis; alias coactio non proprie diceretur, sed magis inductio. Alia vero est necessitas conditionata, scilicet ex finis suppositione ; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum præmium. Prima quidem necessitas, quæ est coactionis, non cadit in motibus voluntatis, sed solum in corporalibus rebus, eo quod voluntas naturaliter est a coactione libera. Secunda necessitas voluntati imponi potest; ut scilicet necessarium sit hoc eligere, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum debeat vitare : carere enim malo in idem computatur cum habere bonum in talibus. Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis. Unde Philosophus dicit in v Metaph., quod rex est principium motus per suum imperium. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur. Attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti; et ideo ille qui non est capax notitiæ, præcepto non ligatur; nec aliquis ignorans præceptum Dei, ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita in spiritualibus præceptum non ligat nisi per scientiam; et ideo, sicut est eadem vis qua tactus agit, et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat nisi ex virtute agentis, et virtus agentis nonnisi mediante tactu; ita eadem virtus est qua præceptum ligat et qua conscientia ligat; cum præceptum non liget nisi per virtutem scientiæ, nec scientia nisi per virtutem præcepti. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiæ ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi præcepti divini.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo non facit sibi legem ; sed per actum suæ cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam.

Ad *secundum* dicendum, quod consilium dupliciter dicitur. Quandoque enim consilium nihil aliud est quam actio rationis inquirentis de agendis; et hoc modo consilium se habet ad electionem sicut syllogismus vel quæstio ad conclusionem, ut patet per Philosophum (III Ethic. cap. 3). Hoc autem modo acceptum consilium non dividitur contra præceptum ; quia de his quæ sunt in præcepto, consiliamur in hunc modum ; unde ex tali consilio contingit aliquem obligari. Sic autem dictum consilium invenitur in conscientia quantum ad unum modum applicationis; cum

scilicet inquiritur de agendo. Alio modo dicitur consilium persuasio vel inductio ad aliquid agendum, non habens vim coactivam; et sic consilium contra præceptum dividitur, cujusmodi sunt amicabiles exhortationes; et ex isto consilio aliquando conscientia procedit. Applicatur enim aliquando etiam conscientia hujus consilii ad particularem actum. Sed cum conscientia non liget nisi ex virtute ejus quod in conscientia habetur; conscientia quæ ex consilio sequitur, non alio modo potest obligare quam ipsum consilium : ex quo aliquis obligatur ut non contemnat, sed non ut impleat.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cujus præcepto scientiam habet, eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur.

Ad *quartum* dicendum, quod tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum, quando in ipso errore peccat; ut quando errat circa ea quæ scire tenetur. Si autem esset error circa ea quæ quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur; sicut patet ex eo qui ex ignorantia facti peccat.

Cfr. S. Th. I, q. XIX, art. 5-6. — De Verit., q. XVII, art. 4. — Quodl. III, art. 27. — Quodl. VIII, art. 15.

§ 20. — Utrum conscientia erronea liget ad peccatum.

(Quodl. III, art. 27)

Videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum. 1. Ut enim Augustinus dicit (XXII Contra Faustum), omne peccatum est contra legem æternam, quæ est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei : sicut patet in hæreticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant; et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Præterea, conscientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod est contra legem Dei : sicut hæretico sua conscientia erronea dictat quod prædicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum, sive prædicaret contra legem Dei, sive non ; et ita esset perplexus : quod videtur esse inconveniens ; quia sequeretur quod non pateret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per pœnitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed *contra* est quod super illud (Roman. XIV, 23) : *Omne quod est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa, quod *qui facit contra conscientiam, ædificat ad gehennam.*

Solutio. — Respondeo dicendum quod cum actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti : sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide,

sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti inquantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum: et ideo actus humanus judicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat cervum, incurrit parricidii peccatum; et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut contra legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum feratur; manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; imo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet hæreticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non faciat contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad *secundum* dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat, quia ignorantia juris non excusat a peccato; nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus, quæ omnino excusat. — Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut etiam in syllogisticis; uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt.

Cfr. S. Th. I-II, q. XIX, art. 5. — De Verit., q. XVII, art. 4.

CAPUT QUARTUM

DE VIRTUTIBUS

ART. I. — DE VIRTUTE IN GENERE

§ 21. — Utrum virtus humana sit habitus.

(S. Th. I-II, q. LV, art. 1)

Videtur quod virtus humana non sit habitus. 1. Virtus enim est « ultimum potentiæ, » ut dicitur (De Cælo, lib. I, c. 11). Sed ultimum unius-

cujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Libero arbitr. lib. II, cap. 19), quod « virtus est bonus usus liberi arbitrii ». Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus : alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. De moribus Ecclesiæ (cap. 15), quod « virtus est ordo amoris » ; et in lib. Quæst. LXXXIII (quæst. 30) dicit quod « ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. » Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed *contra* est quod Philosophus (lib. Prædicam. cap. *De qualit.*) scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Conclusio. — *Cum virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.*

Respondeo dicendum quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem ; finis autem potentiæ actus est ; unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa ; determinantur autem ad actus per habitus, et ideo virtutes humanæ habitus sunt [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus ; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentiæ, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur

1. *Quod virtus humana est habitus operativus.* — Virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus. (S. Th. I-II, q. LV, art. 2, c.)

virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter : uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu ; et hoc modo meremur actibus : alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva ; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad *quartum* dicendum, quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus ; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad *quintum* dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales ; et ideo non est simile, ut dictum est.

Cfr. II Sent.. Dist. XXVII, q. I, art. I ; III, Dist. XXIII, q. I, art. 3. — De Virtut. art. I.

§ 22. — Utrum virtus humana sit habitus bonus.

(S. Th. I-II, q. LV, art. 3)

Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus.

1. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud (I Corinth. XV, 56) : *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud (Isa. V, 22) : *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem !* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum (II Corinth. XII, 9), *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 6) : « Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam » ; et Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6) quod « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

Conclusio. — *Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessario bonus est habitus, et boni operativus.*

Respondeo dicendum quod, virtus importat perfectionem potentiæ. Unde « virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, » ut dicitur (De Cælo, lib. I, c. 11). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum ; nam omne malum defectum quemdam importat ; unde Dionysius dicit (De Div. Nom., cap. 4) quod « omne malum est infirmum. » Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis ; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur ; et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad *secundum* dicendum, quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad *tertium* dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

Cfr. II Ethic., l. 6.

§ 23. — Utrum virtus convenienter definiatur a S. Augustino.

(S. Th. I-II, q. LV, art. 4)

Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » 1. Virtus enim est bonitas hominis ; ipsa enim est quæ « bonum facit habentem. » Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod « virtus est bona qualitas. »

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quam qualitas ; convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 3), « ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. » Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10). Non ergo omnis virtus est « bona qualitas mentis. »

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere ; unde iidem dicuntur recti et justi. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur : « Qua recte vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute ; dicit enim Augustinus in Regula, quod « superbia

etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus, super illud (Joan. XIV, 12) : *Majora horum faciet*, dicit (serm. XV, De verb. Apost. cap. 11) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Inconvenienter ergo dicitur quod « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. »

Sed *contra* est auctoritas Augustini ; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur, (et præcipue De Libero arbitr. lib. II, cap. 19, et Contr. Julian., lib. IV, cap. 3, et sup. Psal. CXVIII, conc. 26).

Conclusio. — *Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur ; et quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Respondeo dicendum quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. — Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur *bona qualitas ;* genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum.* Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. — Virtus autem non habet materiam *ex qua,* sicut nec alia accidentia ; sed habet materiam *circa quam,* et materiam *in qua,* scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem ; hic autem assignatur definitio virtutis in communi ; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est « bona qualitas *mentis.* » — Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi ; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur : *Qua recte vivitur ;* ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur : *Qua nullus male utitur.* — Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur ;* quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona ; et quod unitas est ens, et una, et bona ; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas ; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur

entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente et, est in plus quam qualitas ; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit (De Div. Nom. cap. 4) quod « bonum animæ est secundum rationem esse. »

Ad *tertium* dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult.). Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad *quartum* dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ. Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, communis est omni virtuti.

Ad *quintum* dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea ; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad *sextum* dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus ; et sic est intelligendum quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

Cfr. II Sent., Dist. XXVII, q. 2, art. 2. — De Virtut., art. 2.

§ 24. — Utrum virtus insit nobis a natura.

(S. Th. I-II, q. LXIII, art. 1)

Videtur quod virtus sit in nobis a natura. 1. Dicit enim Damascenus (De Orth. Fid. lib. III, cap. 14) : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. » Et Antonius dicit (Serm. ad monach.) : « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est. » Et super illud (Matth. IV, 23) : *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ordinaria : « Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quæ naturaliter habet homo. »

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt ; dicitur enim (Job,

xxxi, 18) : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

Sed *contra*, id quod inest homini a natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam « in dæmonibus bona naturalia manent, » ut Dionysius dicit (De Divin. Nom. cap. 4). Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Conclusio. — *Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem : præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.*

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum ; aliqui vero quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata ; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima ; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem ; et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ et virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. i). Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo ex natura speciei ; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam ; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus ; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei ; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui : quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum ; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni quod est secundum rationem. Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per

consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. — Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Cfr. S. Th. I-II, q. LI, art. 1. — III Sent., Dist. XXXIII, q. 1, art. 2. — De Virtut., q. 1, art. 8. — II Ethic., l. 1.

§ 25. — Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

(S. Th. I-II, q. LI, art. 2)

Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. 1. Habitus enim est qualitas quædam. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens; quod est impossibile.

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Conclusio. — *Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.*

Respondeo dicendum quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefa-

ciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales « non possunt aliquid consuescere vel dissuescere », ut dicitur (Ethic. lib. II, in princ.). Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens et motum: nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa.

Ad *tertium* dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

Cfr. eadem ac infra § 26.

§ 26. — Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.

(S. Th. I-II, q. LXIII, art. 2)

Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum: quia super illud (Rom. XIV, 23): *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa ord. (ex lib. Sentent. Prosperi, cap. 104): « Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud (Ephes. II, 8): *Gratia estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, se-

cundum illud (Sap. VIII, 21) : *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De Div. Nom. cap. 4), quod « bonum est virtuosius quam malum. » Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Conclusio. — *Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.*

Respondeo dicendum quod de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est. — Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quod virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit (lib. De Natura boni, cap. 3), sive *in numero, pondere et mensura,* ut dicitur (Sap. XI, 21), oportet quod bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit ; ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psalm. CXVIII : *Feci judicium*, conc. 26) : posuit in definitione virtutis : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale ; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis ; quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ ; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis.

Ad *tertium* dicendum, quod virtutum acquisitarum præexistunt in nobis

quædam semina, sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis: sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

Cfr. III Sent., Dist. XXXIII, q. 1, art. 2. — De Virtut., q. 1, art. 9.

Art. II. — DE DISTINCTIONE VIRTUTUM

§ 27. — Utrum virtutes morales ab intellectualibus distinguantur.

(III Sent., Dist. XXIII, q. 1, art. 4, s. 2)

Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non distinguantur.

1. Morales enim virtutes a more dicuntur : qui videtur idem quod consuetudo, vel parum differre, ut dicitur (Ethic. lib. II, c. 1). Sed consuetudo facit facilitatem; et hoc patet tam in agendis quam in considerandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distingui non debent.

2. Præterea, ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus Philosophus, in VI Ethicorum, determinat. Ergo intellectuales virtutes sunt morales.

3. Præterea, prudentia (Ethic. lib. VI, c. 5) inter intellectuales ponitur : numeratur etiam et ipsa inter morales, cum sit una de quatuor cardinalibus. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut dicitur (Ethic. lib. II, c. 5). Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsæ intellectuales virtutes sint morales.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II, c. 1) morales contra intellectuales dividit.

Præterea, diversorum perfectibilium diversæ sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiunt rationale per essentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictæ virtutes ad invicem distinguuntur.

Solutio. — *Ut intellectus diversus est ab appetitu; ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.*

Respondeo dicendum quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod consuetudo. Consuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quæ facere vel non facere in nobis est : naturalia enim, vel quæ semper fiunt, consueta non dicuntur : sed per voluntatem contingit

aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivæ partis, secundum inclinationem appetitus ad hujusmodi actus : quæ quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione. Unde et dicuntur mores animalium ea quæ proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivæ partis, sicut quod sollicitantur circa filios, et quod adversis repugnant, et hujusmodi : quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem ; quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur. Et sic etiam apud Græcos hoc nomen *ethos* dupliciter sumitur : et secundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris ethica : secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia ethica, quam nos moralem dicimus [1]. Sic ergo loquendo de more actus, ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum.

Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, sicut velle, eligere, concupiscere, et hujusmodi ; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non eliciti, sed imperati, sicut ambulare, considerare et hujusmodi ; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate ; et ita virtutes, quæ perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret, sed ut verum in singulis videatur ei : et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

Ad *primum* ergo patet solutio ex æquivocatione *moris*.

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est ; quod a voluntate imperatur.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia media est inter morales et intellectuales : est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens ; sed est moralis quantum ad materiam, inquantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium.

Ad *quartum* dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode : quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis ; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium ; unde dicit Tullius (de Invent. lib. II), quod operatur per modum naturæ. Et in hoc defecit Socrates, morales ab intellectualibus non distinguens ; posuit enim omnes virtutes esse scientias quasdam, ut dicitur (VI Ethic. cap. 18).

Cfr. S. Th., I-II, q. LVIII, art. 1-2. — De Virtut., art. 12.

1. Hæ duæ significationes in græco distinguuntur. Nam *ethos*, quandoque habet primam longam, et scribitur per η ; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε. (S. Th. I-II, q. LVIII, art. 1.)

§ 28. — Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

(S. Th. I-II, q. LXVI, art. 5)

Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. 1. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim (Ethic. lib. I, c. 2), quod « quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, hæc præordinat, » scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur (Physic. lib. VII, c. 3). Sed prudentia est « recta ratio agibilium », per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus (De Trinit. lib. XIV, cap. 14); quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud (Job. XXXVI, 26): *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, c. 7), quod « sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. »

Conclusio. — *Sapientia, cum altissimam causam quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet; inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.*

Respondeo dicendum quod magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur (in princ. Metaph.). Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas,

sapientia vero circa causam altissimam, « impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi (ut dicitur Ethic. lib. VI, cap. 7) maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. » Unde dicendum est, sicut in eodem libro, cap. 12, dicitur, quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso ; quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur (I Corinth. II, 15). Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia ; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem ; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut Philosophus dicit (De anima, lib. I, c. 1), « una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. » Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus ; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit (De cælo, lib. II, c. 12), quod « magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione »; et (De partibus animalium, lib. I, c. 5) dicit quod « amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. » Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio ; sed hoc solius Dei est, ut dicitur (Metaph. lib. I, c. 2). Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad *quartum* dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Cfr. VI Ethic., l. 6-7.

§ 29. — Utrum justitia, prudentia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales.

(De Virtut. Cardin., art. 1, c)

Ambrosius dicit (super illud Lucæ, cap. VI : *Beati pauperes spiritu) : Scimus virtutes esse quatuor cardinales : temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem.*

Respondeo dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud (Proverb., XXVI, 14) : *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo ;* unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam ostium introitur ; vita autem humana est quæ est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis ; ratio practica, quæ est homini propria secundum suum gradum ; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animæ. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana ; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana, est vita activa, quæ consistit in exercitio virtutum moralium ; et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitæ ; propter quod et hujusmodi virtutes principales dicuntur.

1. Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata ; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhæreat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte ejus quod per rationem dirigitur. Quartum autem est ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in IV Ethic. cap. 3, ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint juste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus ; sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem, ut sit sciens ; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, idest propter debitum finem ; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme et immobiliter adhæreat et operetur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur ; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus.

2. Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur. Quorum primum est consilium. Secundum est judicium de consiliatis ; sicut etiam in ratione

speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus; ideo tertio ad rationem practicam pertinet præmeditari de agendis; et hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliæ, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene judicativus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 10 et 11). Sed per prudentiam fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur *prudentia* virtus cardinalis. — Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. V, c. 1), quod multi in propriis quidem virtute uti possunt; in his autem quæ sunt ad alterum, non possunt; et ideo *justitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adæquatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur justa illa quæ sunt debito modo coaptata. — Moderatio autem, sive refrenatio, ibi præcipue laudem habet et rationem boni, ubi præcipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quæ reprimit concupiscentia delectabilium secundum tactum. — Firmitas autem præcipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam; et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis; et ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet.

3. Harum autem quatuor virtutum *prudentia* quidem est in ratione, *justitia* autem est in voluntate, *fortitudo* autem in irascibili, *temperantia* autem in concupiscibili; quæ solæ potentiæ possunt esse principia actus humani, idest voluntarii.

Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiæ, tum etiam ex parte subjecti.

Cfr. S. Th. I-II, q. LXI. — III Sent., Dist. XXXIII, q. 2, art. 1. — II Ethic. l. 8.

§ 30. — Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

(S. Th. I-II, q. LXVI, art. 4)

Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. 1. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed

primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur (Jacobi I, 4), *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, c. 3). Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, c. I), quod « justitia sit præclarissima virtutum. »

Conclusio. — *Justitia cum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales præstantissima est : quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.*

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet; et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde « justitia est præclarissima virtutum », ut dicitur (Ethic. lib. V, loc. sup. cit.).

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. I, c. 9), quod « necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ : siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo, hæc autem, scilicet justitia, et in bello, et in pace utilis est. » — Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod

fundetur super actum justitiæ : non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut (Polit. lib. II, c. 3) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo ; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus.

Ad *secundum* dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia ; neque solum odium, quod facit charitas ; neque solum iram, quod facit mansuetudo ; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum : et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem. Non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus ; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit ; unde quicumque est fortis, est patiens ; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad *tertium* dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, c. 3). Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum ; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

Cfr. S. Th. II-II, q. CXXIII, art. 12 ; q. CXLI, art. 8. — De Virtut. Card., art. 3.

SECTIO SECUNDA

ETHICA SPECIALIS

CAPUT PRIMUM

DE OFFICIIS ET JURIBUS HOMINIS PRIVATI

§ 31. — Utrum liceat alicui occidere seipsum.

(S. Th. II-II, q. LXIV, art. 5)

Videtur quod alicui liceat se ipsum occidere. 1. Homicidium enim est peccatum, inquantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur (Ethic. lib. V, cap. 11). Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem.

Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quod aliquis spontanee minus periculum subeat, ut majus periculum vitet; sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur (Judicum, XVI), qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet (Hebr. XI, 32). Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, (II Machab. XIV, 42) dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit; *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. I, cap. 20) : « Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est : *Non occides :* non alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit, qui seipsum occidit. »

Conclusio. — *Seipsum occidere, cum sit contra Dei, et sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.*

Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. — *Primo* quidem, quia naturaliter quælibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quælibet res naturaliter conservat se in esse, et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra charitatem existens. — *Secundo,* quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. V, cap. 11). — *Tertio,* quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundum illud (Deut. XXXII, 39) : *Ego occidam, et ego vivere faciam.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod homicidium est peccatum, non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati quam habere debet aliquis ad seipsum; et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare.

Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum ; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium : et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ ; et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam. — Similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 6). Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. — Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum ; tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus : tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. — Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur ; quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum ; non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, et præcipue sui ipsius ; quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet : est etiam periculosissimum, quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. — Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minus certa ; incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum ; potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. I, cap. 21), « nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. » Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad *quintum* dicendum, quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum ; sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis (propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit) ; non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 7), et per Augustinum (De Civ. Dei, lib. I, cap. 23).

Cfr. v Ethic., l. 17.

§ 32. — Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

(S. Th. II-II, q. LXVI, art. 1)

Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. 1. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud (Psal. XXIII, 1) : *Domini est terra,* etc. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius (Homil. super Luc. XII, 18) exponens verbum divitis dicentis : *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea,* dicit : « Dic mihi, quæ tua? unde ea sumens in vitam tulisti? » Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit (De Fide, lib. I, cap. I), « dominus nomen est potestatis. » Sed homo non habet potestatem super res exteriores ; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. VIII, 8) : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

Conclusio. — *Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.*

Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt ; alio modo quantum ad usum ipsius rei ; et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis ; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora. Et ex hac ratione Philosophus probat (Polit. lib. I, cap. 3), quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione (Gen. I, 26), ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ; et præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ* [1].

1. Homo utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem : quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum ; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret ; quibusdam vero ad vehiculum ; nam, in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem : et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad *secundum* dicendum, quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum ; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

Cfr. S. c. G., III, c. 22. — I Politic., l. 5.

§ 33. — Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

(S. Th. II-II, q. LXVI, art. 2)

Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

1. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia ; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit (Homil. super Lucam, XII, 18) : « Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse. » Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit (serm. LXIV, de Tempore ; et habetur in Decretis, dist. 47, c. *Sicut hi*) : « Proprium nemo dicat, quod est commune. » Appellat autem commune res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De hæresibus, hæresi 40) : « Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes ; quales habet catholica Ecclesia et monachos, et clericos plurimos. » Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* (Psal. VIII, 8). Et Aristoteles dicit (Polit., I, c. 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia. (S. c. G., III, c. 23.)

Conclusio. — *Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quidpiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.*

Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum ; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum : alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret : tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur [1]. — Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum ; et quantum ad hoc, non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit (I Timoth. VI, 17) : *Divitibus hujus sæculi præcipe.. facile tribuere, communicare de bonis.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum ; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum. Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret ; sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet : et similiter dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei, quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet ; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit : « Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiæ præmiis coronetur ? »

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicit Ambrosius : « Nemo proprium dicat quod est commune, » loquitur de proprietate quantum ad usum ; unde subdit : « Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

Cfr. II Politic., l. 4.

1. Si consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius ; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem quod sit unius et non alterius. (S. Th. II-II, q. LVII, art. 3, c.)

§ 34. — Quod reprobandum sit generalem possessionum communitatem.

(II Politic., l. 4)

Postquam Philosophus improbavit legem Socratis quantum ad communitatem mulierum et puerorum, hic improbat eam quantum ad communitatem possessionum. Quærit igitur, utrum oporteat ordinare quod illi qui debent conservari secundum optimam conversationem civilem, habeant possessiones communes vel non communes, seu utrum melius sit quod possessiones et usus earum sint communes omnibus, quam quod unusquisque habeat propriam possessionem, sicut nunc est.

Distinguit primo modos quibus possibile est cives communicare in bonis possessis. Et ponit tres modos : quorum primus est quod unusquisque habeat seorsum proprium campum, sed omnes fructus camporum deferantur ad commune et distribuantur in omnes : quod observabatur apud quasdam nationes. Secundus modus est quod e converso terra sit communis et communiter colatur, sed fructus agrorum dividantur inter cives ad proprium usum cujuslibet : et hic modus apud quosdam barbaros observabatur. Tertius modus est, ut et campi et fructus sint communes : quod Socrates lege statuendum esse dicebat.

1. Deinde ostendit quid sit verum circa propositam quæstionem : et primo improbat legem Socratis de communitate possessionum, ostendens quæ mala ex ea sequerentur ; secundo ostendit quæ bona per eam tollerentur.

Circa primum ponit tres rationes : quarum prima est, quia si possessiones essent communes omnium civium, oporteret alterum duorum esse : scilicet quod vel agri colerentur per aliquos extraneos, vel per aliquos ex civibus. Et si quidem per alios colerentur, haberet aliquam difficultatem, quia difficile esset advocare tot extraneos agricolas : tamen hic modus esset facilior, quam si aliqui ex civibus laborarent : hoc enim exhiberet multas difficultates. Non enim esset possibile quod omnes cives colerent agros : oporteret enim majores majoribus negotiis intendere, minores autem agriculturæ : et tamen oporteret quod majores, qui minus laborarent circa agriculturam, plus acciperent de fructibus : et sic non æqualiter secundum proportionem corresponderet perceptio fructuum operibus, sive laboribus agriculturæ : et propter hoc ex necessitate orirentur accusationes et ligitia, dum minores qui plus laborant, murmurarent de majoribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e contrario minus acciperent plus laborantes. Et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas civitatis, ut Socrates volebat, sed potius dissidium. — Secunda ratio est quod valde difficile est, quod multi homines simul ducant vitam, et communicent in quibusdam humanis bonis et præcipue in divitiis. Videmus enim quod illi qui in

aliquibus divitiis communicant, multas habent dissensiones ad invicem, ut patet in his qui simul peregrinantur : frequenter enim ad invicem dissentiunt ex his quæ expendunt in cibis et potibus computum faciendo, et aliquando pro modico se invicem propulsant et offendunt verbo vel facto. Unde patet quod si omnes cives haberent communes omnes possessiones, plurima litigia inter eos existerent. — Tertia ratio est quod homines maxime offenduntur suis famulis quibus multum indigent ad aliqua servilia ministeria ; et hoc propter communitatem conversationis vitæ : qui enim non frequenter simul conversantur, non frequenter habent turbationes ad invicem. Ex quo patet quod communicatio inter homines existens est frequenter causa discordiæ. Ultimo autem concludit quod præmissæ difficultates et aliæ similes sequerentur ex communitate possessionum in civitate.

2. Ostendit Aristoteles quæ bona per prædictam legem tollerentur. Et ponit tres rationes : circa quarum primam dicit, quod si ita ordinetur in civitatibus, sicut nunc se habet, quod scilicet possessiones sint civibus divisæ, et hoc ordinetur pulchris consuetudinibus et justis legibus, habebit magnam differentiam in excessu bonitatis et utilitatis respectu ejus quod Socrates dicebat. Utrobique enim invenitur aliquid boni : scilicet et in hoc quod ponuntur possessiones propriæ, et in hoc quod ponuntur communes. Sed si possessiones sunt propriæ, et ordinetur per rectas leges et consuetudines quod cives sibi invicem communicent de suis bonis, habebit talis modus vivendi bonum, quod est ex utroque : scilicet et ex communitate possessionum et distinctione earum. Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. Ex hoc enim quod sunt propriæ possessiones, sequitur quod procurationes possessionum sunt divisæ, dum unusquisque curat de possessione sua. Et ex hoc sequuntur duo bona : quorum unum est quod dum unusquisque intromittit se de suo proprio et non de eo quod est alterius, non fiunt ligitia inter homines quæ solent fieri quando multi habent unam rem procurare, dum uni videtur sic et alii aliter faciendum. Aliud bonum est quod unusquisque magis augebit possessionem suam insistens ei sollicitius tanquam propriæ. Et hoc modo erunt possessiones divisæ, sed propter virtutem civium, qui erunt in invicem liberales et benefici, erunt communes secundum usum, sicut dicitur in proverbio, quod ea quæ sunt amicorum sunt communia. Et ne cui videatur impossibile, subjungit quod in quibusdam civitatibus bene dispositis est hoc statutum quod quædam sint ipso facto communia quantum ad usum, quædam autem fiant communia per voluntatem ab ipsis dominis, dum scilicet unusquisque habens propriam possessionem, quædam de bonis suis facit provenire in utilitatem suorum amicorum, et quibusdam de bonis suis utuntur amici sui per seipsos, tamquam rebus communibus. Sicut erat in civitate Lacedæmonia in qua unus poterat uti servo alterius ad suum ministerium ac si esset proprius servus. Similiter poterant uti equis et canibus et vehiculis aliorum tamquam suis, si indigerent ire ad agros, in

eadem tamen regione. Unde manifestum est quod multo melius est quod sint propriæ possessiones secundum dominium, sed quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum. Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris. — Secunda ratio est quod non potest de facili enarrari quantum sit delectabile reputare aliquid esse sibi proprium. Venit enim hæc delectatio ex hoc quod homo amat seipsum ; propter hoc enim vult sibi bona. Nec hoc est vanum, quod aliquis habet amicitiam ad seipsum ; sed naturale est. Quandoque tamen juste vituperatur aliquis ex hoc quod est amator sui ipsius. Sed quando hoc in vituperium dicitur, non est hoc simpliciter amare seipsum, sed magis quam oportet ; sicut et amatores pecuniarum vituperantur, quas tamen omnes aliquo modo amant : quia amatores pecuniarum vituperantur inquantum amant eas magis quam oportet. Hanc autem delectationem, quæ est de rebus propriis habendis, aufert lex Socratis. — Tertia ratio est quod valde delectabile est quod homo donet vel auxilium ferat vel amicis, vel extraneis vel quibuscumque aliis : quod quidem fit per hoc quod homo habet propriam possessionem : unde etiam hoc bonum tollit lex Socratis auferens proprietatem possessionum. Ultimo autem concludit quod ista inconvenientia accidunt his qui volunt nimis unire civitatem introducendo communitatem possessionum.

3. Lex quidem Socratis prædicta videtur bona in superficie, et videtur quod sit amabilis ab hominibus : et hoc propter duo. Primo propter bonum quod aliquis suspicatur futurum ex tali lege. Quando enim aliquis audit, quod inter cives sint omnia communia, suscipit hoc cum gaudio, reputans amicitiam admirabilem futuram per hoc omnium ad omnes. Secundo propter mala, quæ putat tolli per hanc legem. Accusat enim aliquis mala, quæ nunc fiunt in civitatibus, sicut disceptationes hominum ad invicem circa contractus, et judicia de testimoniis falsis, et hoc quod pauperes adulantur divitibus, tamquam omnia ista fiant propter hoc quod possessiones non sunt communes. — Sed si aliquis recte consideret, nihil horum fit propter hoc quod possessiones non sunt communes, sed propter malitiam hominum. Videmus enim quod illi qui possident aliqua in communi, multo magis dissident ad invicem, quam illi qui habent separatas possessiones. Sed quia pauci sunt illi qui habent possessiones communes respectu illorum qui habent divisas, propter hoc pauciora ligitia veniunt ex communitate possessionum : tamen si omnes haberent communes, multo plura litigia essent.

Homo autem non solum debet considerare quot malis priventur illi qui habent communes possessiones, sed etiam quot bonis priventur. Debet enim legislator sustinere aliqua mala, ne priventur majora bona : tot autem bona privantur per hanc legem Socratis, quod videtur esse impossibilis talis conversatio vitæ [1].

Cfr. De Rege et Regno, lib. IV, c. 9.

1. Hæc positio est impossibilis et per consequens contra rationem. (De Reg. et Regn., lib. IV, c. 9.)

CAPUT SECUNDUM

DE OFFICIIS ET JURIBUS HOMINIS SOCIALIS

ART. I. — DE SOCIETATE DOMESTICA

§ 35. — Utrum matrimonium sit de jure naturali.

(S. Th. Supp., q. XLI, art. 1)

Videtur quod matrimonium non sit naturale. 1. Quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Præterea, id quod est de jure naturali, invenitur in omnibus hominibus secundum quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia, sicut dicit Tullius (De Invent. Rhetor., I, 2), « homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias » ; in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Præterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes; cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Præterea, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed *contra* est quod in principio Digestorum (l. *Juri operam*, ff. De just. et jure) dicitur : « Naturale est, quod natura omnia animalia docuit : hinc descendit maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio. »

Præterea, Philosophus (Ethic. lib. VIII, cap. 12) dicit quod « homo est magis naturaliter conjugale animal quam politicum. » Sed « homo est naturaliter animal politicum et gregale », ut ipse dicit (Politic. lib. I, cap. 2). Ergo est naturaliter conjugale : et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

CONCLUSIO. — *Matrimonium de jure naturæ, vel naturale est, non quia sit a natura, sed quia ad ipsum propter bonum prolis et mutuum fidele obsequium, maxime natura inclinat.*

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter : uno modo sicut ex principiis naturæ ex necessitate causatum ; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quæ mediante vel movente libero arbitrio complentur : alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur ; sicut actus virtutum, vel virtutes dicuntur naturales ; et hoc modo matrimonium est

naturale ; quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. — Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12), *tria* a parentibus habemus, scilicet *esse*, *nutrimentum et disciplinam.* Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet : quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit. — Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus ; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura movet ut sit quædam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus (Ethic. lib. VIII, loc. cit.) [1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter : uno modo, quia est conveniens naturæ generis, et hoc est commune omnibus animalibus : alio modo quia est conveniens naturæ differentiæ qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis, sicut est prudentiæ actus vel temperantiæ. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen eodem modo est in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantum ad rationem secundam assignatam ; unde Philosophus (loc. sup. cit., et Politic. lib. I, cap. I) hanc rationem assignat in hominibus supra alia animalia : sed quantum ad rationem primam inclinat ex parte generis : unde dicit quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus animalibus : quia quædam animalia sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit; et in his non est aliqua maris ad feminam determinatio : in illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem, si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta; quia non in

1. Matrimonium, inquantum est in officium naturæ, statuitur lege naturæ ; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino ; inquantum est in officium communitatis, statuitur lege civili. (IV Sent., Dist. XXXIV, q 1, art. 1, ad. 4.) — Vid. S. Th. Supp., q. XLII, art. 1.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES ST. MICHAEL'S

omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat : non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad *tertium* dicendum, quod, secundum Philosophum (Eth. lib. VII, cap. 14), « natura humana non est immobilis, sicut divina. » Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum ; quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter, nullo modo varientur.

Ad *quartum* dicendum, quod natura non tantum intendit *esse* in prole, sed etiam perfectum *esse,* ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

§ 36. — Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ.

(S. Th. Supp., q. LXVII, art. 1)

Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturæ. 1. Lex enim naturæ communis est apud omnes. Sed nulla lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturæ.

2. Præterea, sacramenta non sunt de lege naturæ. Sed inseparabilitas matrimonii ad sacramenti bonum pertinet. Ergo non est de lege naturæ.

3. Præterea, conjunctio viri et feminæ in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem, et educationem, et instructionem. Sed hæc omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo præjudicio legis naturæ.

4. Præterea, ex matrimonio principaliter quæritur bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis, quia, ut dicunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia accipere posset, et quæ etiam ab alio viro imprægnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturæ quam de lege naturæ.

Sed *contra*, illud præcipue est de lege naturæ quod natura bene instituta accepit in sui principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet (Matth. XIX, 4-6). Ergo est de lege naturæ.

Præterea, de lege naturæ est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo contrarius esset Deo, si separaret *quos Deus conjunxit.* Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii (Matth. XIX), videtur quod sit de lege naturæ.

Conclusio. — *Cum conjugii fines sint ita a lege naturæ constituti, ut perpetuo liberi educentur, hæredesque instituantur, merito, eodem jure vir ab uxore separari non potest.*

Respondeo dicendum quod matrimonium ex intentione naturæ ordinatur ad educationem prolis, non solum ad aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturæ est quod parentes filiis thesau-

rizent, et filii parentum hæredes sint (II Cor. XII). Et ideo cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam, secundum legis naturæ dictamen. Et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sola lex Christi humanum genus ad perfectum adduxit, reducens illud in statum novitatis naturæ. Unde et in lege Moysi, et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat; hoc enim soli legi spiritus vitæ reservatum est.

Ad *secundum* dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio, secundum quod est signum perpetuæ conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et secundum quod est in officium naturæ ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est (in corp.). Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi sacramenti quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis; quamvis in utroque intelligi possit: et secundum quod pertinet ad bonum prolis, erit de lege naturæ, non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp. et in solut. præc.).

Ad *quartum* dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune, ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum personæ matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiæ. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter. Et propter hoc ratio non sequitur.

ART. II. — DE SOCIETATE POLITICA

§ 37. — De necessitate et institutione societatis politicæ

§§ 1. Status socialis hominibus naturalis et necessarius.

(I Ethic., l. 1)

Sciendum est quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quæ sibi ipse solus præparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis, per quam præstetur sibi auxilium ad bene vivendum.

Quo quidem auxilio indiget ad duo. — Primo quidem ad ea quæ sunt vitæ necessaria, sine quibus præsens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cujus est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticæ familiæ, se invicem juvant

ad necessaria vitæ. — Alio modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitæ sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quæ sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quæ una domus sufficere non potest; sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu pœnæ, quos paterna monitio corrigere non valet.

§§ 2. Civitatis origo gradatim describitur. (I Politic., l. 1)

1. Considerandum est quod omnis humana communicatio est secundum aliquos actus. Actuum autem humanorum quidam sunt quotidiani, sicut comedere, calefieri ad ignem, et alia hujusmodi. Quædam autem non sunt quotidiana, sicut mercari, pugnare, et alia hujusmodi. Naturale est autem hominibus, ut in utroque genere operum sibi communicent se invicem juvantes. Et ideo nihil aliud est domus quam quædam communitas secundum naturam constituta in omnem diem, id est ad actus, qui occurrunt quotidie agendi. Et hoc manifestatur consequenter per nomina. Quidam enim Charondas nomine nominat eos qui communicant in domo, homosipuous, quasi unius pulmenti, quia communicant in cibo. Quidam autem alius nomine Epimenides, natione Cretensis, vocat eos « homocapnous » quasi unius fumi, quia sedent ad eumdem ignem.

2. Prima communicatio quæ est ex pluribus domibus, vocatur vicus: et dicitur prima ad differentiam secundæ quæ est civitas. Hæc autem communitas non est constituta in diem sicut domus, sed est instituta gratia usus non diurnalis. Illi enim qui sunt convicanei, non communicant sibi in actibus quotidianis in quibus communicant sibi illi qui sunt unius domus, sicut est comedere, sedere ad ignem et hujusmodi: sed communicant sibi in aliquibus exterioribus actibus non quotidianis.

Communitas vici maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc facit viciniam domorum. Hos enim qui habent domos vicinas, quidam vocant collactaneos, puerosque, idest filios, et puerorum pueros, idest nepotes, ut intelligamus quod hujusmodi vicinia domorum ex hoc primo processit quod filii et nepotes multiplicati instituerunt diversas domos juxta se habitantes. Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis. — Et quia ex multiplicatione prolis constituta est vicinia, ex hoc processit quod a principio quælibet civitas regebatur a rege; et adhuc aliquæ gentes habent regem. Omnis enim domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit, quod etiam tota vicinia, quæ erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Unde Homerus dixit, quod unusquisque uxori et pueris suis instituit leges, sicut rex in

civitate. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitates, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes; et ideo antiquitus habitabant homines dispersi per vicos, non tamen congregati in unam civitatem. Sic ergo regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico.

3. Sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas ex pluribus vicis. Civitas autem est communitas perfecta : cum enim omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitæ, illa erit perfecta communitas, quæ ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam : talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quæ sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, inquorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est quod civitas est communitas perfecta. Est autem primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent : sed ex ejus esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.

Communitas civitatis est quidem naturalis. Ad quod probandum, ponit Philosophus duas rationes : quarum prima talis est. Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis prædictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales : ergo civitas est naturalis. Quod autem natura sit finis rerum naturalium, sic probatur. Illud dicimus esse naturam uniuscujusque rei, quod convenit ei quando est ejus generatio perfecta : sicut natura hominis est quam habet post perfectionem generationis ipsius : et similiter et de equo, et de domo : ut tamen natura domus intelligatur forma ipsius. Sed dispositio rei quam habet perfecta sua generatione, est finis omnium eorum quæ sunt ante generationem ipsius : ergo illud quod est finis naturalium principiorum ex quibus aliquid generatur, est natura rei. Et sic cum civitas generetur ex præmissis communitatibus, quæ sunt naturales, ipsa erit naturalis. — Secunda autem ratio talis est. Illud quod est optimum in unoquoque, est finis, et cujus gratia aliquid fit : sed habere sufficientiam est optimum : ergo habet rationem finis. Et sic, cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitæ, ipsa est finis præmissarum communitatum.

Ostendit ex his Aristoteles quod homo sit naturaliter civile animal. — Et primo concludit hoc ex naturalitate civitatis. Civitas enim est eorum quæ sunt secundum naturam : et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur quod homo sit animal naturaliter civile. Posset autem hoc alicui venire in dubium ex hoc, quod ea quæ sunt secundum naturam omnibus insunt. Non autem omnes homines inveniuntur esse habitatores civitatum. Et ideo ad hanc dubitationem excludendam consequenter dicit quod aliqui sunt non civiles propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate, vel propter paupertatem necesse habent excolere agros, aut animalia custodire. Et hoc patet quod non est contrarium ei quod dictum est, quod homo sit naturaliter civilis : quia et alia naturalia

aliquando deficiunt propter fortunam: puta, cum alicui amputatur manus, vel cum privatur oculo. Sed si aliquis homo habeat quod non sit civilis, propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturæ humanæ; aut est melior quam homo, inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Joanne Baptista, et Antonio eremita [1]. — Secundo probat hoc ex propria operatione hominis. Dicimus enim quod natura nihil facit frustra, quia semper operatur ad finem determinatum. Unde, si natura attribuit alicui rei aliquid quod est de se ordinatum ad aliquem finem, sequitur quod ille finis detur illi rei a natura. Videmus enim quod cum quædam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quædam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiæ et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut iræ et timoris, quæ omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam; et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et hoc sibi invicem significent per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum, loco quorum nos habemus interjectiones. — Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet justum et injustum. Consistit enim justitia et injustitia ex hoc quod aliqui adæquentur vel non adæquentur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et injusti, et aliorum hujusmodi, quæ sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, justo et injusto, et aliis hujusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.

Ex hinc in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis, sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum, ita civitates sunt institutæ humana industria. Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege

1. Singuli enim homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est pejor quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo. Est enim quasi quidam deus. (Ibid.)

et justitia, homo est pessimum omnium animalium: quia injustitia tanto est sævior, quanto plura habeat arma, idest adjumenta ad male faciendum. Homini autem secundum suam naturam convenit prudentia et virtus quæ de se sunt ordinata ad bonum; sed quando homo est malus, utitur eis quasi quibusdam armis ad male faciendum: sicut per astutiam cogitat diversas fraudes, et per abstinentiam potens fit ad tolerandum famem et sitim, ut magis in malitia perseveret, et similiter de aliis. Et inde est, quod homo sine virtute quantum ad corruptionem irascibilis est maxime scelestus et silvestris, utpote crudelis et sine affectione: et quantum ad corruptionem concupiscibilis est pessimus quantum ad venerea, et quantum ad voracitatem ciborum. Sed homo reducitur ad justitiam per ordinem civilem: quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud Græcos nominatur ordo civilis communitatis, et judicium justitiæ, scilicet Δίκη. Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum justitiam et virtutes.

Cfr. De Regne et Regno, I, c. I.

§ 38. — Inter tres principales formas regiminis prævalet monarchia.

(Opusc. De Rege et Regno, I, c. 2 et 5)

§§ 1. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures.

His autem præmissis requirere oportet, quid provinciæ vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi, vel uno.

1. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.

Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio ut ejus quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando, illæsam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatæ multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax, qua remota socialis vitæ perit utilitas, quinimo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subjecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet, de fine quem intendere debet, sed de his quæ sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate: *Solliciti*, inquit (Ephes. IV, 3), *sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quædam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc, ea quæ sunt ad naturam optime se habent, in singulis enim operatur natura, quod optimum est; commune autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animæ, una vis principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur [1].

2. Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciæ vel civitates quæ non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per Prophetam conqueritur, dicens (Jerem. XII, 19): *Pastores multi demoliti sunt vineam meam.* E contrario vero provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent, et affluentia rerum lætantur. Unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

§§ 2. Quod in dominio plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.

Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim quæ plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis; quod est præcipuum in multitudine sociali: quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona

1. *De Regimine mixto.* — Est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis; et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est aristocratia, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundum hoc sumuntur plebiscita. — Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum; et secundum hoc sumitur « lex quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt », ut Isidorus dicit. (S. Th. I-II, q. XCV, art. 4, c.) — Cfr. Ibid., q. CV, art. 1.

impenduntur, nisi talis fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desæviat. Magis igitur præoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

Adhuc, illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus præsidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus præsit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenet. Magis igitur sunt fugienda pericula quæ proveniunt ex gubernatione multorum quam ex gubernatione unius.

Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium contingit sæpe unum super alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex his quæ pro tempore fuerunt, manifeste inspici potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana Republica manifeste apparet. Quæ cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit, et universaliter si quis præterita facta et quæ nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quæ per multos reguntur, quam in illis quæ gubernantur per unum.

Si igitur regimen quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

Cfr S. Th. II-II, q. L, art. 1 ad 2.— X Ethic. ad Nicom., l. 10. — III Politic., l. 14.

§ 39. — Utrum sit licitum occidere malefactores.

(S. Th. II-II, q. LXIV, art. 2)

Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores. 1. Dominus enim (Matth. XIII) in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud (Ezech. XVIII, 23, et XXXIII, 11) : *Nolo mortem peccatoris, sed ut*

convertatur et vivat. Ergo videtur omnino esse injustum quod peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum (lib. Contra Mendac. cap. 7), et per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed occidere hominem secundum se malum est, quia ad omnes homines tenemur charitatem habere; amicos autem volumus vivere, et esse, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4). Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. XXII, 18): *Maleficos non patieris vivere;* et (Psalm. C, 8) : *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.*

Conclusio. — *Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.*

Respondeo dicendum quod licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum* enim *fermentum totam massam corrumpit*, ut dicitur (I Corinth. V, 6)[1].

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, id est bonis; quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni; vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt, ut Augustinus dicit (Contra Parmenianum, lib. III, cap. 2). Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quan-

1. Inducunt quidam quod homo, quandiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad pœnitentiam reservandus.

Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet, est majus et certius quam bonum quod de eorum emendatione exspectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per pœnitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter æstimari potest quod nunquam a malitia resipiscant. (S. c. G., III, c. 146).

doque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro posse; illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit; eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad *tertium* dicendum, quod homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber, et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud (Psal. XLVIII, 21): *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis;* et (Proverb. XI, 29) dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia et plus nocet, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 2, et Ethic. lib. VII, cap. 6).

Cfr. S. Th. II-II, q. CVIII, art. 3. — S. c. G., III, c. 146.

§ 40. — Utrum occidere malefactorem liceat privatæ personæ.

(S. Th. II-II, q. LXIV, art. 3)

Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

1. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed (Exod. XXXII, 27) præcipit Moyses: *Occidat unusquisque fratrem, et amicum, et proximum suum,* pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis. Sed occidere bestiam silvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est quod homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib., I, cap. 21, et cap. 26, et habetur expresse Causa XXIII, quæst. 8): « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit. »

Conclusio. — *Principibus et judicibus tantum, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis, et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandæ; sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei

commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus auctoritatem; et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cujus auctoritate fit. Et ideo, ut Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. I, cap. 21), « non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti. » Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt; sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate judicis.

Ad *secundum* dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine; unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit silvestris; si vero sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis; et ideo indiget judico publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad *tertium* dicendum, quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri, nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet astimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

Cfr. S. Th. II-II, q. LXV, art. I. — IV Sent., Dist. XXXVII, q. 2, art. I.

CAPUT TERTIUM

DE OFFICIIS ERGA DEUM

§ 41. — Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum.

(S. Th. II-II, q. LXXXI, art. 1)

Videtur quod religio non ordinet hominem solum ad Deum. 1. Dicitur enim (Jac. I, 27): *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo.* Sed visitare viduas et pupillos dicitur secundum ordinem ad proximum; quod autem dicit, *immaculatum se custodire ab hoc sæ culo*, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. X, cap. I), quod « quia latina loquendi consuetudine non imperitorum tantum, verum etiam doctissimorum, cognationibus humanis, atque affinitatibus, et quibuscumque necessitudinibus dicitur exhibenda religio, non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu Divinitatis vertitur quæstio; ut fidenter

dicere valeamus, religionem non esse nisi cultum Dei. » Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

3. Præterea, ad religionem videtur latria pertinere ; latria enim interpretatur servitus, ut Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. x, cap. 1). Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis, secundum illud (Galat. v, 13) : *Per charitatem spiritus servite ad invicem.* Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

4. Præterea, ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum, secundum illud Catonis : « Cole parentes ». Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, et non solum ad Deum.

5. Præterea, omnes in statu salutis existentes Deo sunt subjecti. Non autem dicuntur religiosi omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi qui quibusdam votis et observantiis, et ad obediendum aliquibus hominibus se adstringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De Invent. Rhetor., lib. II, n. 53), quod « religio est virtus, quæ superioris cujusdam naturæ, quam divinam vocant, cæremoniam cultumque affert. »

Conclusio. — *Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum et reverentiam exhibent.*

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. *R*), « religiosus, ait Cicero, a relectione appellatus est, quia retractat, et tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent » ; et sic religio videtur dicta a relegendo ea quæ sunt divini cultus, quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud (Prov. III, 6) : *In omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta, quod « Deum religere debemus, quem amiseramus negligentes, » sicut Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med.). Vel potest intelligi religio a religando dicta ; unde Augustinus dicit (lib. De Vera Religione, prope fin.) : « Religat nos religio uni omnipotenti Deo. » — Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio ; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem ; quem etiam negligentes peccando amittimus ; et credendo, et fidem protestando recuperare debemus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod religio habet duplices actus : quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, adorare et alia hujusmodi : alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam ; quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, *visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum ;* quod est actus elicitus a misericordia : *immaculatum autem se custodire ab hoc sæculo,* imperative

quidem est religionis, elicitive autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis, extenso nomine religionis, non autem secundum quod religio proprie dicitur. Unde Augustinus parum ante verba inducta præmittit: « Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur. »

Ad *tertium* dicendum, quod cum servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria et specialis ratio dominii, ibi sit specialis et propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit, et quia summum in omnibus rebus obtinet principatum; et ideo specialis ratio servitutis ei debetur; et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos; et ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad *quartum* dicendum, quod colere dicimur homines quos honorificatione, vel recordatione, vel præsentia frequentamus; et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli a nobis dicuntur, sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, et incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo tanquam primo omnium principio, etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ græco nomine vocatur εὐσέβεια, vel θεοσέβεια, ut patet per Augustinum (De Civ. Dei, lib. x, cap. 1).

Ad *quintum* dicendum, quod quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur qui totam vitam suam divino cultui dedicant, a mundanis negotiis se abstrahentes; sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli (Galat. iv, 14): *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum.*

Cfr. In Boet. De Trinit., q. iii, art. 2. — Opusc. Cont. Impugn. Relig., c. 1.

§ 42. — Utrum religio sit una virtus.

(S. Th. ii-ii, q. lxxxi, art. 3)

Videtur quod religio non sit una virtus. 1. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut dictum est. In Deo autem est accipere tres personas, et iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt. Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes. Ergo religio non est una virtus.

2. Præterea, unius virtutis unus est actus: habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, et servire, vovere, orare, sacrificare, et multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

3. Præterea, adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, et alia ipsi Deo. Cum ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. IV, 5): *Unus Deus, una fides*. Sed vera religio protestatur fidem unius Dei. Ergo religio est una virtus.

Conclusio. — *Religio, cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis et gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.*

Respondeo dicendum quod habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem; inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum. Unde ipse dicit (Malach. I, 6): *Si ego Pater, ubi honor meus?* Patris enim est et producere et gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis et gubernationis rerum, et ideo eis una religione servitur. Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principii, quia Deus producit omnia et gubernat sapientia, voluntate, et potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

Ad *secundum* dicendum, quod eodem actu homo servit Deo et colit ipsum; nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur; servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam et subjectionem sui ad Deum, vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in se ipsis considerantur, quasi res quædam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem, prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

§ 43. — Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.

(S. Th. II-II, q. LXXXI, art. 7)

Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. 1. Dicitur enim (Joan. IV, 24): *Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*. Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus. Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

2. Præterea, religionis finis est Deo reverentiam et honorem exhibere. Sed ad irreverentiam alicujus excellentis pertinet, si ea sibi exhibeantur, quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo cor-

poralibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum, ideo videtur quod non congrue possunt assumi in divinam reverentiam.

3. Præterea, Augustinus (De Civ. Dei, lib. VI, cap. 10) commendat Senecam de hoc quod vituperat quosdam qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi, quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multo minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes deos* (Ps. XLVI). Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

Sed *contra* est quod (Psal. LXXXIII, 3) dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

Conclusio. — *Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundario, et ut ad interiores ordinatis.*

Respondeo dicendum quod Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori ; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut Apostolus dicit (Rom. I, 20). Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes ; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino.

Ad *secundum* dicendum, quod hujusmodi exteriora non exhibentur Deo, quasi his indigeat, secundum illud (Psal. XLIX, 13) : *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo ?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum, et spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. X, cap. 5) : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. »

Ad *tertium* dicendum, quod idololatræ deridentur ex hoc quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta ; et præcipue quia erant vana et turpia.

Cfr. S. Th. II-II, q. LXXXIV, art. 1 ; q. LXXXV, art. 2. — S. c. G., III, c. 119. — III Sent., Dist. IX, q. 1, art. 3, s. 3.

§ 44. — Utrum sit conveniens orare.

(S. Th. II-II, q. LXXXIII, art. 2)

Videtur quod non sit conveniens orare. 1. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus. Sed, sicut dicitur (Matth. VI, 32), *scit Pater vester quia his omnibus indigetis*. Ergo non est conveniens Deum orare.

2. Præterea, per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud (I Reg. XV, 29): *Porro triumphator in Israel non parcet, nec pœnitudine flectetur*. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Præterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit (De benefic. lib. II, cap. I), « nulla res carius emitur quam quæ precibus empta est. » Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. XVIII, 1): *Oportet semper orare, et non deficere.*

Conclusio. — *Non vanum, sed necessarium est orare, non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per sanctorum orationes disposuit implendum.*

Respondeo dicendum quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanæ non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur (Malach. III, 14): *Dixistis: Vanus est qui servit Deo*. Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinæ providentiæ variabilem esse, et quod orationibus et aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia improbata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, nec etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus.

Ad hujus ergo evidentiam considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id

impetremus quod Deus diposuit per orationes esse implendum; ut scilicet « homines postulando mereantur accipere quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare, » ut Gregorius dicit (Dialogorum lib. I, cap. 8).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus diposuit.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (implic. Hom. II, De orat., et Hom. XXX in Genes.) : « Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare. »

Cfr. S. c. G., III, c. 95-96. — Ad Reginald., II, c. 2.

§ 45. — Quod immobilitas divinæ providentiæ utilitatem orationis non excludit.

(S. c. G., III, c. 95)

Considerare oportet, quod sicut divinæ providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita nec etiam orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut æterna providentiæ dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturæ conveniens est ut Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilitatem Dei; sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ad supereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod esse et bene esse ordine quodam distribuat, consequens est ut per suam bonitatem desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc, ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem. Unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis : movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet secundum suam bonitatem quod desideria convenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item, quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur. Nam et quæ propinquiora sunt igni, magis

ab ipso calefiunt. Substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiæ naturales inanimatæ. Efficacior est igitur impressio divinæ motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem boni appetitum consequuntur ex ea, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum, quæ per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

Amplius, de ratione amicitiæ est quod amans velit impleri desiderium amati, in quantum vult ejus bonum et perfectionem; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem quod Deus suam creaturam amat, et tanto magis unamquamque, quanto plus de bonitate participat quæ est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ, quæ perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est effectiva rerum; est enim causa rerum per suam voluntatem. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

Præterea, bonum creaturæ derivatum est secundum ipsam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut juste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur (Ps. CXLIV, 19): *Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et (Matth., VII, 8) Dominus dicit: *Omnis qui petit, accipit, et qui quærit, invenit, et pulsanti aperietur.*

§ 46. — Quod per divinam legem homines obligantur ad rectam fidem.

(S. c. G., III, c. 118)

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quæ est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et præcipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

Item, lex divina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini pro-

poni potest; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc, quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum; sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quum igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius, falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quæ sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur (*Hebr.*, XI, 6): *Sine fide impossibile est placere Deo;* et, antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de Deo, quum dicitur (*Deut.*, VI, 4): *Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

§ 47. — Quod finis legis divinæ est dilectio Dei.

(S. c. G., III, c. 116)

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhæreat, homo autem potissime adhæret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. Adhæsio autem quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter; nam ei quidem cui inhæret propter timorem inhæret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhæreat ei, imminet; ei

vero cui adhæret propter amorem adhæret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhæsio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhærendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item, finis cujuslibet legis, et præcipue divinæ, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et præcipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mare projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

Præterea, bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quæ bonum facit habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos, et præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc, legislatores imperio legis editæ movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quæ movetur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur, quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinæ dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris, ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur (I Tim., I, 5): *Finis præcepti est charitas*; et dicitur (Matth., XXII, 37, 38) quod *maximum et primum mandatum*, in lege, est: *Diliges Dominum Deum tuum.* Inde est quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris; lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

LAUS DEO

INDEX

EORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE

CONTINENTUR

PROŒMIUM GENERALE

§ 1. — Quod sit officium sapientis 1
§ 2. — Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus 2
§ 3. — Quod veritati fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis ... 3

LOGICA

PROŒMIUM

§ 1. — Prænotiones de Logica 5
§§ 1. Definitio et utilitas Logicæ 5
2. Scientia rationalis seu Logica merito etiam vocatur ars 5
3. Ens rationis est proprium subjectum Logicæ 6
4. Circa tres mentis operationes Logica versatur 6
5. Logica ceteris omnibus scientiis prior addiscenda 6

SECTIO PRIMA

LOGICA FORMALIS SEU THEORETICA

CAPUT PRIMUM. — De ideis

§ 2. — Utrum in ideis falsitas esse possit 7
§ 3. — De intentionibus primis et secundis 8
§§ 1. Distinguitur intentio secunda ab intentione prima .....
2. Ex intentionibus secundis nulla sequitur in intellectu falsitas 8
§ 4. — De Quinque Prædicabilibus 9
§§ 1. Quid sit genus, et unde originem habeat 9
2. Quid sit species, et unde sumat originem 11
3. De origine differentiæ, et quid ipsa sit 11
4. De genere generalissimo et subalterno; et quod ens non potest esse genus 13
5. De origine proprii et ejus definitio 14
6. Descriptio accidentis et de origine ipsius 16

Caput secundum. — De judicio et de enunciatione

§ 5. — De nomine; quid sit secundum intentionem logicam..... 17
§ 6. — De verbo; quid sit formaliter secundum descriptionem logicam. 18
§ 7. — De oratione; quid sit, et de speciebus ejus..... 19
§ 8. — De Enunciatione..... 20
§§ 1. Quid sit enunciatio, et quod veritas et falsitas sunt tantum in enunciatione..... 20
2. Enunciationum divisiones..... 22
§ 9. — De Enunciationibus categoricis de inesse..... 23
§§ 1. Divisio enunciationum categoricarum..... 23
2. De oppositione propositionum categoricarum de inesse..... 23
3. De conversione propositionum categoricarum de inesse..... 24
§ 10. — De Enunciationibus categoricis modalibus..... 27
§§ 1. Notio et species propositionum modalium..... 27
2. De oppositione propositionum modalium..... 27
3. De conversione propositionum modalium..... 28
§ 11. — De Enunciationibus hypotheticis..... 30
§§ 1. Enunciationis hypotheticæ notio..... 30
2. Enunciationum hypotheticarum divisio..... 30

Caput tertium. — De ratiocinio

Art. I. — De syllogismo

§ 12. — Syllogismi definitio, principia, species..... 32
§§ 1. Definitio syllogismi..... 32
2. Principia syllogismi..... 32
3. Species syllogismi..... 33
§ 13. — De Syllogismis de inesse sive ostensivis sive ad impossibile... 33
§§ 1. Syllogismi ostensivi structura, figuræ et modi..... 35
2. Regulæ generales syllogismi, seu de syllogismis inutilibus..... 35
3. De syllogismis primæ figuræ..... 37
4. De syllogismis secundæ figuræ..... 38
5. De syllogismis tertiæ figuræ..... 38
6. De reductione omnium syllogismorum ad duos primos modos primæ figuræ..... 40
7. De syllogismis indirecte concludentibus..... 41
8. De inventione medii termini in syllogismis omnium figurarum tam affirmativis quam negativis..... 42
9. De differentia syllogismi ad impossibile ab ostensivo..... 44
§ 14. — De Syllogismis modalibus..... 44
§§ 1. De syllogismis modalibus, quantum ad propositiones de necessario... 45
2. De syllogismis modalibus, quantum ad propositiones de contingenti. 46
3. De mixtione contingentis et necessarii in tribus figuris syllogismorum..... 49
§ 15. — De syllogismis hypotheticis..... 51
§§ 1. De syllogismis couditionalibus..... 51
2. De syllogismis disjunctivis..... 52

Art. II. — De inductione

16. — Inductionis origo et natura 53
§§ 1. Duplex medium cognitionis humanæ per inductionem et per syllogismum 53
2. Initium ratiocinii inductivi 53
3. Describitur inductionis processus 54

SECTIO SECUNDA

LOGICA PRACTICA

Caput primum. — De diversis ratiociniis consideratis secundum materiam

Art. I. — De demonstratione

§ 17. — De demonstratione propter quid 55
§§ 1. Ponitur ejus definitio 55
2. Investigantur singulæ particulæ hujus definitionis 56
§ 18. — De demonstratione quia 62
§ 19. — Conclusio demonstrationis ante demonstrationem est cognita in potentia, non autem in actu 64

Art. II. — De sophismatibus seu fallaciis

§ 20. — De sophismatibus in genere 66
§§ 1. Consideratio de sophismatibus pertinet ad logicam 66
2. De fine disputationis sophisticæ 66
3. De diversis modis argumentationis sophisticæ, seu de locis sophisticis 67
4. Locorum sophisticorum seu sophismatum divisio generalis 68
§ 21. — De Fallaciis in dictione 68
§ 22. — De Fallaciis extra dictionem 69
§§ 1. De Fallacia accidentis 70
2. De Fallacia secundum quid et simpliciter 72
3. De Fallacia secundum ignorantiam elenchi 73
4. De Fallacia petitionis principii 74
5. De Fallacia consequentis 76
6. De Fallacia secundum non causam ut causam 77
7. De Fallacia secundum plures interrogationes ut unam 78

Caput secundum. — De methodo

§ 23. — Methodi initia 79
1. Procedendum a magis notis quoad nos ad minus nota 79
2. Omnis scientia incipit a principiis per se notis et virtute continetur in eis 80
§ 24. — Duplex methodus, inventio et disciplina 81
§ 25. — Inventionis duplex via 82
§§ 1. Via compositionis et resolutionis 82
2. Ad scientiam compositi hæc duplex via conjunctim est adhibenda 82

Caput tertium. — De scientia

Art. I. — De natura et objecto scientiæ

§ 26 — Scientiæ definitio ab Aristotele posita traditur et explicatur... 83
§ 27. — Duo pertinent essentialiter ad scientiam, quorum unum est quod sit universalium, alterum quod sit necessariorum... 84
§§ 1. Consideratio entis per accidens non pertinent ad scientiam..... 84
2. Scientia est de necessariis et sempiternis..... 85
3. Attamen scientia est de mobilibus et contingentibus secundum quod in eis est aliquod necessarium et universale..... 85

Art. II. — De diversis scientiis

§ 28. — De scientiarum ab invicem distinctione..... 86
§§ 1. Diversa ratio cognoscibilis inducit diversitatem scientiarum..... 86
2. Diversæ scientiæ habent principia sibi propria..... 87
§ 29. — Triplex seientiarum ordo..... 88
§ 30. — Scientiarum divisio in speculativas et practicas..... 89
§ 31. — De diverso scientiarum gradu respectu dignitatis..... 90
§§ 1. Scientiæ speculativæ sunt practicis nobiliores..... 90
2. Scientia altior considerat rationes magis universales..... 91
§ 32. — De influxu scientiarum in virtutes morales..... 91
§ 33. — De influxu moralium virtutum ad scientiam acquirendam..... 92

ONTOLOGIA

SEU

METAPHYSICÆ PARS GENERALIS

PROŒMIUM

§ 1 — Excellentia Metaphysicæ..... 93
§ 2. — Describitur Ontologiæ objectum..... 94

SECTIO PRIMA

DE TRANSCENDENTIBUS

§ 3. — De Transcendentibus in genere..... 97

Caput primum. — De ente in universum

§ 4. — Quid significetur nomine entis et essentiæ..... 98
§ 5. — Fusius evolvitur conceptus naturæ..... 99
§ 6. — Quod differt esse et quod est, seu essentia, in creaturis..... 99
§ 7. — Idea entis est mentis conceptio prima..... 101
§ 8. — Principium contradictionis est omnium primum, et dignitas dignitatum..... 102

Caput secundum. — De proprietatibus entis transcendentalibus

QUÆSTIO I

DE UNO

§ 9. — Utrum unum addat aliquid supra ens 104
§ 10. — Utrum una et multa opponantur 106

QUÆSTIO II

DE VERO ET DE FALSO

Art. I. — De vero

§ 11 — Utrum veritas sit tantum in intellectu 107
§ 12. — Utrum veritas principalius reperiatur in intellectu quam in rebus 109
§ 13. — Utrum vérum et ens convertantur 112
§ 14. — Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera... 113
§ 15. — Utrum veritas creata sit æterna 114
§ 16. — Utrum veritas sit immutabilis 116
§ 17. — Utrum omnis veritas sit a prima veritate 118

Art. II. — De falso

§ 18 — Utrum falsitas sit in rebus 122
§ 19. — Utrum verum et falsum sint contraria 124

QUÆSTIO III

DE BONO ET MALO

Art. I. — De bono

§ 20. — Utrum bonum differat secundum rem ab ente 125
§ 21. — Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens 126
§ 22. — Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum 128
§ 23. — Utrum omne ens sit bonum 130
§ 24. — Utrum omnia sint bona bonitate divina 131
§ 25. — Utrum omnia bonum appetant 134
§ 26. — Utrum omnia Deum appetant 136

Art. II. — De malo

§ 27. — Utrum malum sit natura quædam 138
§ 28. — Utrum bonum possit esse causa mali 141
§ 29. — Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali... 143

QUÆSTIO IV

DE PULCHRO

§ 30. — Utrum pulchrum sit idem quod honestum 145
§ 31. — Utrum pulchrum sit idem quod bonum et habeat rationem causæ finalis 148
§ 32. — Utrum ratio pulchri propria sit resplendentia formæ super partes proportionatas 149

§ 33. — Diversæ pulchri species 150
§ 34. — De Pulchro divino 152
§§ 1. Utrum Deo conveniat pulchritudo 152
2. Utrum Deus sit in omnibus pulcher 153
3. Quomodo divina pulchritudo sit summa et perfecta 154
4. Quod divinum pulchrum est omnium causa 156

SECTIO SECUNDA

DE PRÆDICAMENTIS

§ 35. — De Prædicamentis in genere 157

CAPUT PRIMUM. — De substantia

§ 36. — Substantiæ notio et divisio 158
§§ 1. Investigatur et enucleatur notio substantiæ 158
2. Notio substantiæ confertur cum notionibus essentiæ, subsistentiæ, personæ, hypostasis, suppositi 160
§ 37. — Personæ definitio 161
§ 38. — Utrum persona sit idem quod natura 163
§ 39. — Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia 165

CAPUT SECUNDUM. — De accidentibus

§ 40. — Descriptio accidentis prædicamentalis 167
§§ 1. Accidens prædicabile et accidens prædicamentale invicem distinguntur 167
2. Accidentis prædicamentalis natura declaratur 168
§ 41. — De Quantitate 169
§ 42. — De Principio individuationis 171
§§ 1. Principium individuationis his quæ per se non subsistunt est materia signata quantitate 171
2. Formæ subsistentes individuantur per seipsas 174
3. Accidentia individuantur per substantiam 174
§ 43. — De Relatione 174
§§ 1. Genuina relationis notio 174
2. Distinguuntur relatio realis et relatio rationis 175
3. Fundamenta relationis varia 176
4. Relatio mutua aut non mutua 177
§ 44. — De Loco 178
§§ 1. Conceptus loci origo et falsus de loco conceptus 178
2. Vera declaratur sententia de loco 179
3. Quomodo convenit corporibus, animæ, angelo, Deo esse in loco 180
§ 45. — De tempore 181
§§ 1. Cur difficile sit definire tempus 181
2. An tempus sit et utrum sit extra animam 181
3. Quod tempus est mensura motus secundum prius et posterius 183
4. Utrum definitio æternitatis a Boetio posita sit conveniens 185
5. Utrum æternitas differat a tempore 187
6. De differentia ævi et temporis 188

§ 46. — De Infinito et Indefinito 190
§§ 1. Multifariam distinguitur infinitum 190
2. Utrum possit esse aliquid infinitum secundum magnitudinem 191
3. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudin...em... 193

COSMOLOGIA

PROŒMIUM

§ 1. — Consideratio creaturarum ad fidei instructionem utilis est 195
§ 2. — Cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt contra Deum 196

SECTIO PRIMA

COSMOLOGIA GENERALIS

SEU

DE MUNDO IN GENERE

CAPUT PRIMUM. — De mundi origine

3. — Utrum creare sit ex nihilo facere 197
§ 4. — Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium 199
§ 5. — Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum 200
§ 6. — Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ vel per arbitrium voluntatis 202
§ 7. — Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare 208

CAPUT SECUNDUM. — De rebus mundanis in communi

§ 8. — Utrum Deus sit causa exemplaris rerum 210
§ 9. — Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo 211
§ 10. — Utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum 213
§ 11, — Utrum omnia sint creata simul et distincta per species 218
§ 12. — De actione creaturarum 220
§§ 1. Ponuntur opiniones eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones 220
2. Multifarie probatur creaturas actiones exercere proprias 221
3. Solvuntur rationes quæ afferuntur ad oppositum 223
§ 13. — De rerum mundanarum perfectione 225
§§ 1. Utrum quamlibet rem potuerit Deus facere meliorem 225
2. Utrum Deus aliquod potuerit facere universum melius 226
3. Utrum Deus potuerit facere universum melius 227
§ 14. — De miracularum possibilitate 229
§ 1. Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum ... 229
2. Utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales vel contra cursum naturæ 231

Caput tertium. — **De mundi fine et gubernatione**

§ 15. — Utrum Deus sit causa finalis omnium 238
§ 16. — Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem 239
§ 17. — Utrum mundus gubernetur ab aliquo 241
§ 18. — Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum 243
§ 19. — Utrum mundus gubernetur ab uno 244

SECTIO SECUNDA

COSMOLOGIA SPECIALIS

SEU

DE VARIIS ENTIBUS MUNDANIS

Caput primum. — **De corporibus mineralibus**

Art. I. — **De substantiali constitutione corporum mineralium simplicium**

§ 20. — Exponitur systema Aristotelicum de materia et forma substantiali 246
§§ 1. Notio materiæ primæ 246
2. Formæ substantialis notio 247
3. Materiæ et formæ unio substantialis 248
§ 21. — Ex materia et forma substantialiter unitis corpus minerale constituitur 250
§§ 1. Transmutatio substantialis ab alteratione distinguitur 250
2. Ex transmutatione substantiali corporum mineralium probatur sententia Peripatetica 250
3. Tria principia ad generationem substantialem necessaria 251
§ 22. — Formæ substantiales immediate uniuntur materiæ primæ 252
§§ 1. Non datur communis forma corporeitatis præter formam specificam cujusque mineralis 252
2. Formæ elementaribus formis superiores ipsæ uniuntur immediate materiæ primæ 253
§ 23. — In substantiali generatione novæ formæ educuntur ex potentia materiæ 254
§§ 1. Recensentur opiniones de productione formarum 254
2. Præeligitur sententia Aristotelis 255
3. Specialiter reprobatur sententia Platonis 255

Art. II. — **De mixtorum corporum constitutione**

§ 24. — Quomodo elementa sint in mixto 256

Caput secundum. — **De vita et de vegetalibus.**

§ 25. — Utrum omnium naturalium rerum sit vivere 258
§ 26. — Utrum vita sit quædam operatio 260
§ 27. — Definitio animæ in communi ab Aristotele posita explicatur 262

§§ 1. Præmittuntur quædam divisiones ex quibus habetur via ad investigandum definitionem animæ 262
2. Investigantur singulæ particulæ definitionis propositæ 264
§ 28. — De animæ existentia et de animarum diversitate 266
§§ 1. Distinguuntur quatuor gradus viventium 266
2. In omnibus viventibus anima est primum vitæ principium 266
§ 29. — Quod anima non sit corpus 268
§ 30. — De potentiis animæ vegetativæ 269

Caput tertium. — **De animalibus**

Art. I. — **De potentiis animæ sensitivæ**

§ 31. — De Sensibus Externis 269
§ 32. — De Sensibus Internis 271
§§ 1. De necessitate sensuum internorum 271
2. De Sensu communi 271
3. De Phantasia seu Imaginatione 273
4. De Æstimativa 274
5. De Memoria 275
6. Sensus non transcendit formam singularem 277
§ 33. — De Potentiis Appetitivis 278
§§ 1. De Appetitu Concupiscibili et de Irascibili 278
2. Appetitus sensitivus a sensibus internis regitur 280
§ 34. — Utrum liberum arbitrium sit in brutis 281

Art. II. — **De natura animæ sensitivæ**

§ 35. — Utrum animæ brutorum sint subsistentes 284
§ 36. — Quod animæ brutorum non sunt immortales 285
§§ 1. Probatur vera sententia 285
2. Excluditur opinio contraria 286
§ 37. — De origine animæ sensitivæ 289
§§ 1. Ponuntur diversæ opiniones 289
2. Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem 290

ANTHROPOLOGIA

SEU

PSYCHOLOGIA

PROŒMIUM

§ 1. — Dignitas et Utilitas Psychologiæ 293
§ 2. — Præcipua notatur difficultas Psychologiæ 294
§ 3. — Notio humanæ animæ specifica 295
§§ 1. Anima humana ratione animæ sensitivæ præstat 295
2. Anima rationalis separatis intelligentiis subest 295
3. Anima humana ultimum gradum tenet inter substantias intellectuales 296

§ 4. — Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus. 296
§ 5. — Utrum tantum mens sit subjectum imaginis..... 298

SECTIO PRIMA

DE OPERATIONIBUS ET POTENTIIS ANIMÆ

DISTINCTIO PRIMA

DE POTENTIIS ANIMÆ IN GENERE

§ 6. — Utrum sint plures potentiæ animæ..... 300
§ 7. — De modo quo diversæ distinguuntur potentiæ..... 301
§§ 1. Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta..... 301
2. Quomodo distinctio potentiarum oriatur ex diversitate objectorum.. 303
§ 8. — Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda. 305

DISTINCTIO SECUNDA

DE DIVERSIS POTENTIIS IN SPECIE

CAPUT PRIMUM. — De potentiis vegetativis

§ 9. — Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum..... 311
10. — Utrum actus animæ vegetabilis imperetur..... 312

CAPUT SECUNDUM. — De sensibus seu de potentiis sensitivis apprehensivis

QUÆSTIO PRIMA

DE SENSIBUS EXTERNIS

§ 11. — Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.. 314
§ 12. — De Objecto Sensibili..... 317
§§ 1. Quodnam sit objectum sensus in genere..... 317
2. Diversæ sensibilium species..... 318
§ 13. — De Subjecto Sentiente..... 320
§§ 1. Quod subjectum sentiens non est anima sola, sed conjunctum, seu organum potentia sensitiva informatum..... 320
2. Quod, quia est conjunctum, subjectum sentiens debilitatur et sensibilis excellentia corrumpitur..... 321
§ 14. — De transitu ex objecto ad subjectum..... 322
§§ 1. Anima, externis sensibilibus in organa agentibus, patitur per accidens..... 322
2. Objectum sensibile per suam speciem conjungitur cum facultate sensitiva..... 323
3. Species quibus res sensibiles recipiuntur in facultate sensitiva sunt sine materia et habent esse intentionale..... 324
4. Facultas sentiens, actione sensibilis commota, ipsa operatur ad percipiendum objecti speciem..... 325

5. Sensibile in potentia et sensus in potentia duo sunt, sed in actu sunt unum 325
6. Per species sensibiles corpora in seipsis percipiuntur, et vera efficitur rerum cognitio 327
§ 15. — Ratione excellentiæ sensus externi inter se conferuntur 329
§§ 1. Visus ceteris externis sensibus prævalet 329
2. Speciatim per se visus excellentior est auditu, licet per accidens auditus præemineat 330
§ 16. — Utrum in sensu sit falsitas 331

QUÆSTIO SECUNDA

DE SENSIBUS INTERNIS

§ 17. — Utrum interiores sensus convenienter distinguantur 332
§ 18. — De speciali sensuum internorum perfectione in anima intellectiva 336
§§ 1. De Phantasia dividente et componente 336
2. De Cogitativa 336
3. De Memoria 338
4. De Reminiscentia 341

Caput tertium. — De intellectu

QUÆSTIO PRIMA

DE NATURA INTELLECTUS

§ 19. — Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ 344
§ 20. — Contra ponentes intellectum et sensum esse idem 345
§ 21. — Cognitionis intellectivæ assignatur gradus humanæ proportionatus naturæ 346
346
§ 22. — Utrum intellectus sit potentia passiva 347
§ 23. — Utrum sit ponere intellectum agentem 349
§ 24. — Utrum intellectus agens sit aliquid animæ 351
§ 25. — Utrum intellectus agens sit unus in omnibus 354

QUÆSTIO SECUNDA

DE OPERATIONE INTELLECTUS

Art. I. — De cognitione rerum infra animam

§ 26. — Utrum anima cognoscat corpora per intellectum 355
§ 27. — Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas 357
§ 28. — Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis 359
§ 29. — Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus 361
§ 30. — Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata 365

§ 31. — Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus 367
§ 32. — Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur 371
§ 33. — De verbo mentis 373
§§ 1. Notio et necessitas verbi mentalis 373
2. Utrum verbum cordis sit species intelligibilis 374
§ 34. — Utrum intellectus noster cognoscat singularia 375
§ 35. — Utrum intellectus noster cognoscat componendo et dividendo. 376
§ 36. — Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente. 378
§ 37. — Utrum intellectus possit esse falsus 380

Art. II. — **De cognitione ipsius animæ**

§ 38. — Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam 381
§ 39. — Utrum intellectus cognoscat proprium actum 384
§ 40. — Utrum intellectus intelligat actum voluntatis 385

Art. III. — **De cognitione substantiarum supra animam**

§ 41. — Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. 386
§ 42. — Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre 389
§ 43. — Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus 392
§ 44. — Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur .. 393
§ 45. — Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate .. 394

QUÆSTIO TERTIA

DE DIVERSIS INTELLECTUS MUNERIBUS

§ 46. — Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu 396
§ 47. — Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ 397
§ 48. — Utrum ratio superior et inferior sit una potentia 399
§ 49. — Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ 402
§ 50. — Utrum alia potentia sit memoria intellectiva et alia intellectus. 404
§ 51. — Utrum conscientia sit quædam potentia 406

Caput quartum. — **De potentiis appetitivis**

§ 52. — Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia 407
§ 53. — Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ 409

QUÆSTIO PRIMA

DE APPETITU SENSITIVO

Art. I. — De natura appetitus sensitivi

§ 54. — Utrum sensualitas solum sit in appetitiva..... 410
§ 55. — Utrum appetitivus sensitivus distinguatur in irascibilem et in concupiscibilem, sicut in potentias diversas..... 411
§ 56. — Utrum actus appetitus sensitivi imperetur..... 413

Art. II. — De passionibus

§ 57. — Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva..... 415
§ 58. — Penes quod intendatur contrarietas et diversitas inter animæ passiones..... 416
§ 59. — Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis..... 419
§ 60. — Utrum amor sit prima et principalior affectio animæ..... 420
§ 61. — Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri..... 423

QUÆSTIO SECUNDA

DE APPETITU RATIONALI

Art. I. — De voluntate

§ 62. — Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus..... 424
§ 63. — Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori..... 426
§ 64. — Utrum voluntas moveatur ab intellectu..... 428
§ 65. — Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto..... 429
§ 66. — Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. . 431

Art. II. — De libero arbitrio

§ 67. — Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva..... 436
§ 68. — Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate..... 437
§ 69. — Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere..... 438

Caput quintum. — De potentia motiva

§ 70. — Descriptio potentiæ motivæ..... 440

DISTINCTIO TERTIA

DE POTENTIIS RELATIS AD ESSENTIAM

§ 71. — De distinctione inter potentias et essentiam..... 441
§§ 1. Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia..... 441
2. Utrum anima sit suæ potentiæ..... 445

SECTIO SECUNDA

DE ANIMA SECUNDUM ESSENTIAM

Caput primum. — De natura animæ humanæ

§ 72. — Quod anima non sit complexio 447
§ 73. — Quod anima non sit harmonia 448
§ 74. — Quod substantia intellectualis non sit corpus 448
§ 75. — Utrum anima sit composita ex materia et forma 450
§ 76. — De spiritualitate animæ rationalis 452
§§ 1. Utrum anima humana sit aliquid subsistens 452
2. Utrum anima possit esse forma et hoc aliquid 454
§ 77. — Utrum anima sit homo 461

Caput secundum. — De unione animæ ad corpus

§ 78. — Positio Platonis de unione animæ intellectualis ad corpus 462
§ 79. — Utrum unica sit anima in homine 464
§§ 1. Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animæ 464
2. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes 467
§ 80. — Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma 470
§ 81. — Utrum anima rationalis sit forma immediata corporis humani. 475
§§ 1. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam 475
2. Quod anima immediate unitur corpori 477
§ 82. — Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis 478

Caput tertium. — De origine animæ humanæ

§ 83. — Utrum anima sit de substantia Dei 481
§ 84. — Utrum anima intellectiva causetur ex semine 482
§ 85. — Utrum anima sit producta in esse per creationem 485
§ 86. — Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. 486
§ 87. — Utrum anima rationalis sit creata in corpore 488
§ 88. — Utrum formæ præcedentes corrumpantur per adventum animæ. 491

Caput quartum. — De immortalitate animæ et de statu animæ separatæ

§ 89. — Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato 494
§ 90. — Utrum anima humana sit immortalis 496
§ 91. — Utrum anima separata a corpore possit aliquid intelligere 502
§ 92. — Utrum omnes potentiæ remaneant in anima a corpore separata. 505
§ 93. — Utrum anima separata sit persona 507
§ 94. — Quod divina virtute resurrectio corporum sit futura 508
§ 95. — Quod immobilis manebit voluntas cujusque animæ post separationem a corpore 509

THEOLOGIA NATURALIS

SEU

THEODICEA

PROŒMIUM

§ 1. — Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato..... 511
§ 2. — Quod Deum esse sola fide non tenetur et demonstrari potest... 513

CAPUT PRIMUM. — De existentia Dei

§ 3. — Utrum Deum esse sit per se notum..... 514
§ 4. — Utrum Deum esse sit demonstrabile..... 516
§ 5. — Utrum Deus sit..... 518

CAPUT SECUNDUM. — De attributis Dei absolutis

QUÆSTIO PRIMA

DE MODO COGNOSCENDI ET NOMINANDI ENS DIVINUM

§ 6. — Utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire..... 521
§ 7. — Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis..... 524
§ 8. — Utrum aliquod nomen Deo conveniat..... 525
§ 9. — Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis univoce dicantur de ipsis..... 527
§ 10. — Utrum hoc nomen « qui est » sit maxime nomen Dei proprium. 529

QUÆSTIO SECUNDA

DE ATTRIBUTIS DEI SUBSTANTIALIBUS

§ 11. — Utrum divina substantia sit simplex..... 530
§§ 1. Utrum Deus sit corpus..... 530
2. Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura..... 532
3. Utrum in Deo sit idem essentia et esse..... 534
4. Utrum in Deo sint aliqua accidentia..... 535
5. Utrum Deus sit omnino simplex..... 536
§ 12. — Utrum Deus sit immutabilis..... 537
§ 13. — Utrum Deus sit æternus..... 538
§ 14. — Utrum Deus sit in omnibus rebus..... 540

QUÆSTIO TERTIA

DE ABSOLUTIS ATTRIBUTIS DEI OPERATIVIS

ART. I. — De intelligentia et scientia divina

§ 15. — Utrum in Deo sit scientia..... 542
§ 16. — Utrum Deus intelligat se..... 544
§ 17. — Utrum Deus comprehendat seipsum..... 546
§ 18. — Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia..... 547
§ 19. — Utrum Deus cognoscat alia a se..... 549
§ 20. — Utrum Deus habeat scientiam non entium..... 550
§ 21. — Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium..... 553

ART. II. — De voluntate divina

§ 22. — Utrum in Deo sit voluntas..... 559

§ 23. — Utrum Deus velit alia a se..... 560
§ 24. — Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit..... 561
§ 25. — Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat..... 564
§ 26. — Utrum voluntas Dei sit malorum..... 565

ART. III. — **De omnipotentia divina**

§ 27. — Utrum in Deo sit potentia..... 567
§ 28. — Utrum Deus sit omnipotens..... 569

CAPUT TERTIUM. — **De attributis Dei relativis et de operationibus divinis ad extra**

QUÆSTIO PRIMA

DE POTENTIA CREANDI

§ 29. — Utrum Deus possit aliquid creare..... 571
§ 30. — Utrum solius Dei sit creare..... 573
§ 31. — Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere..... 376
§ 32. — Utrum aliquid in nihilum redigatur..... 577

QUÆSTIO SECUNDA

DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE

§ 33. — Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse..... 578
§ 34. — Utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur..... 581

QUÆSTIO TERTIA

DE CONCURSU DIVINO

§ 35. — Utrum Deus operetur in omni operante..... 582
§ 36. — Quomodo Deus operatur in operatione naturæ..... 584
§ 37. — Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali..... 586

QUÆSTIO QUARTA

DE PROVIDENTIA DIVINA

§ 38. — Utrum Providentia Deo conveniat..... 587
§ 39. — Utrum omnia sint subjecta divinæ Providentiæ..... 589
§ 40. — Utrum Deus immediate omnibus provideat..... 592

CAPUT QUARTUM. — **De summa Dei perfectione**

§ 41. — Utrum Deus sit perfectus..... 593
§ 42. — Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum..... 595
§ 43. — Utrum Deus sit summa veritas..... 596
§ 44. — Utrum Deus sit summum bonum..... 597
§ 45. — Utrum Deus sit infinitus..... 599
§ 46. — Utrum Deus sit tantum unus..... 608
§ 47. — Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis..... 602
§ 48. — Utrum Deus in compositionem aliorum veniat..... 604

ETHICA

PROŒMIUM

§ 1. — Ethicæ naturalis objectum et necessitas..... 607
§§ 1. Ordinis moralis notio..... 607
2. Aliquod summum bonum est vitæ humanæ finis ultimus, et ordinis moralis principium..... 608

SECTIO PRIMA

ETHICA GENERALIS

Caput primum. — De ultimo fine hominis

§ 2. — Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum..... 609
§ 3. — Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis..... 610
§ 4. — Utrum beatitudo hominis consistet in honoribus..... 612
§ 5. — Utrum beatitudo hominis consistat in fama sive gloria..... 613
§ 6. — Utrum beatitudo hominis consistat in potestate..... 614
§ 7. — Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono... 616
§ 8. — Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato..... 617

Caput secundum. — De legibus

Art. I. — De lege æterna

§ 9. — Utrum sit aliqua lex æterna..... 619
§ 10. — Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens..... 620
§ 11. — Utrum omnis lex a lege æterna derivatur..... 622

Art. II. — De lege naturali

§ 12. — Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis..... 623
§ 13. — Utrum lex naturalis sit habitus..... 625
§ 14. — Utrum lex naturalis sit una apud omnes..... 626

Art. III. — De lege humana

§ 15. — Utrum sit aliqua lex humana..... 628
§ 16. — Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur... 629
§ 17. — Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ..... 631

Caput tertium. — De conscientia

§ 18. — Utrum conscientia sit actus..... 632
§ 19. — Utrum conscientia liget..... 635
§ 20. — Utrum conscientia erronea liget ad peccatum..... 637

Caput quartum. — De virtutibus

Art. I. — De virtute in genere

§ 21. — Utrum virtus humana sit habitus..... 638
§ 22. — Utrum virtus humana sit habitus bonus..... 640
§ 23. — Utrum virtus convenienter definiatur a S. Augustino..... 641
§ 24. — Utrum virtus insit nobis a natura..... 643

§ 25. — Utrum aliquis habitus causetur ex actibus..... 645
§ 26. — Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. 646

ART. II. — **De distinctione virtutum**

§ 27. — Utrum virtutes morales ab intellectualibus distinguantur..... 648
§ 28. — Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales..... 650
§ 29. — Utrum justitia, prudentia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales..... 552
§ 30. — Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales..... 653

SECTIO SECUNDA

ETHICA SPECIALIS

CAPUT PRIMUM. — **De officiis et juribus hominis privati**

§ 31. — Utrum liceat alicui occidere seipsum..... 655
§ 32. — Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum..... 658
§ 33. — Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.... 659
§ 34. — Quod reprobandum sit generalem possessionum communitatem. 661

CAPUT SECUNDUM. — **De officiis et juribus hominis socialis**

ART. I. — **De societate domestica**

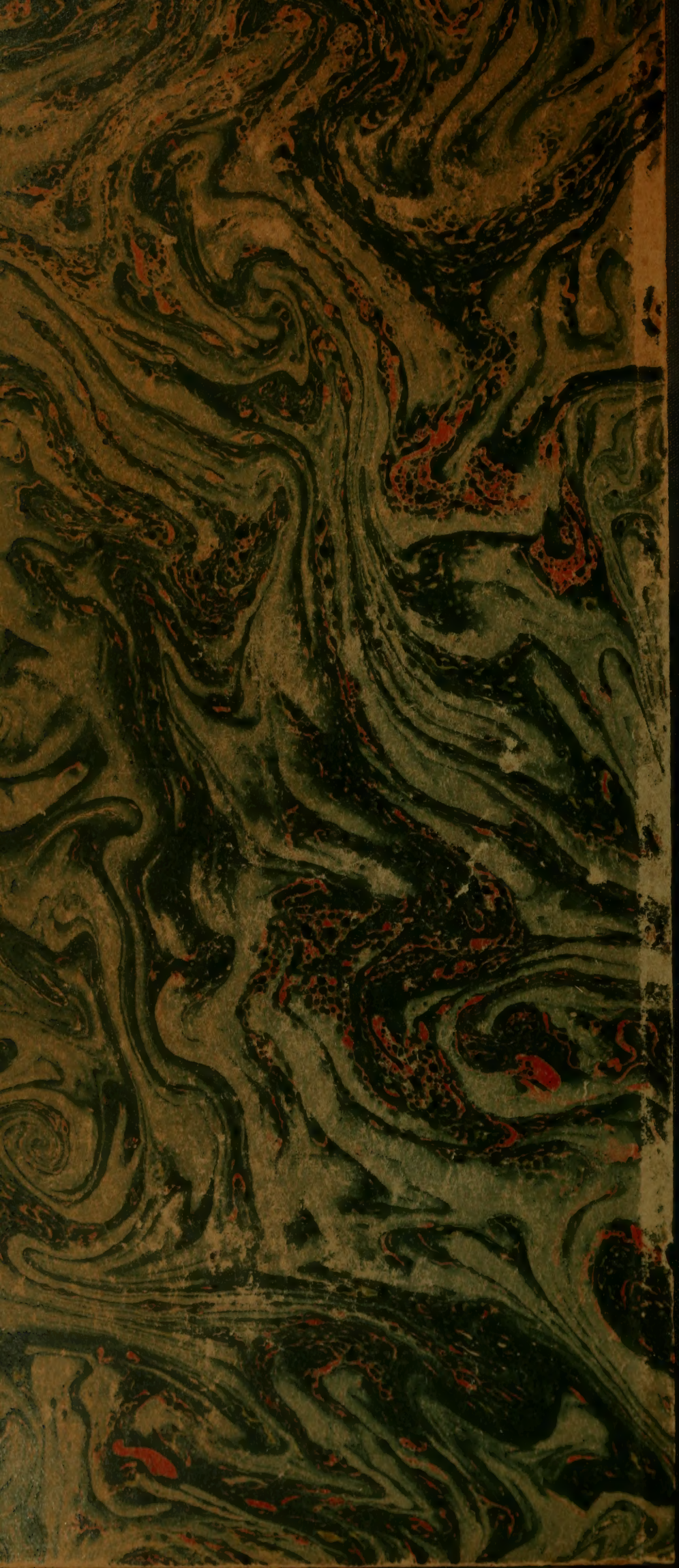
§ 35. — Utrum matrimonium sit de jure naturali..... 664
§ 36. — Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturæ..... 666

ART. II. — **De societate politica**

§ 37. — De necessitate et institutione societatis politicæ..... 667
§§ 1. Status socialis hominibus naturalis et necessarius..... 667
2. Civitatis origo gradatim describitur..... 668
38. — Inter tres principales formas regiminis prævalet monarchia... 671
§§ 1. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures..... 671
2. Quod in dominio plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est. 672
§ 39. — Utrum sit licitum occidere malefactores..... 673
§ 40. — Utrum occidere malefactorem liceat privatæ personæ..... 675

CAPUT TERTIUM. — **De officiis erga Deum**

§ 41. — Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum..... 676
§ 42. — Utrum religio sit una virtus..... 678
§ 43. — Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum..... 679
§ 44. — Utrum sit conveniens orare..... 681
§ 45. — Quod immobilitas divinæ providentiæ utilitatem orationis non excludit..... 682
§ 46. — Quod per divinam legem homines obligantur ad rectam fidem. 683
§ 47. — Quod finis legis divinæ est dilectio Dei..... 684

Nantes. — Émile Grimaud, imprimeur breveté, place du Commerce, 4.

B 765 .T51 1900 IMS
Thomas
Thesaurus philosophiae
Thomisticae 47090641